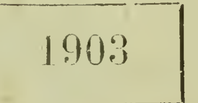
DIXIÈME ANNÉE

Revue Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Secrétaire de la Rédaction :
M. DE WULF



Directeur :
D. MERCIER



LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

BRUXELLES, Société belge de Librairie, rue Treurenberg, 6. — TORINO, Carlo Clausen, 1, via Po.

PARIS, Félix Alcan, Boulevard St-Germain, 08. — LONDRES, Burns et Oates, 18, Orchard Street.

Les abonnés de l'Etranger sont priés de faire parvenir un mandat-poste de 12 francs.

SOMMAIRE

A ce numéro est annexé comme supplément gratuit le trente et unième fascicule du **Sommaire idéologique des ouvrages et revues de Philosophie.**

La *Revue Néo-Scolastique* paraît depuis 1894, tous les trois mois, en fascicules grands in-8° de 120 pages au moins.

Le prix de l'abonnement pour 1 an est fixé à 10 francs pour la Belgique, à 12 francs pour l'Étranger. L'abonnement court de janvier à janvier.

La Revue annoncera ou analysera tout ouvrage relatif aux matières d'ordre philosophique dont un exemplaire sera adressé à la Rédaction.

Pour ce qui concerne la Rédaction, s'adresser à M. DE WULF, professeur à l'Université, 1, rue des Flamands, Louvain. — Pour l'Administration, aux bureaux de la Revue, même adresse.

REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Revue

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

DIRECTEUR : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



DIXIÈME ANNÉE

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, RUE DES FLAMANDS, 1

1903



Louvain. — Imprimerie de l'Institut supérieur de Philosophie,
rue de Tirlemont, 138-140, et rue Vésale, 4.

I.

L'INDIVIDU DANS LE MONDE INORGANIQUE.

Jusqu'au commencement du siècle dernier, les thomistes s'accordaient à douer d'unité essentielle, tout corps apparemment *homogène* et *continu*, réellement distinct de tout autre. Saint Thomas, d'ailleurs, définit l'individu : « quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum »[1]?

Or, un bloc de marbre, quelles qu'en soient les dimensions, est constitué de particules de même nature et ne présente aux regards aucune solution de continuité. Ainsi en est-il d'un lingot d'or, d'un barreau de fer, d'une nappe d'eau.

Toutes ces masses homogènes et en apparence continues semblaient donc réunir les conditions primordiales de l'individualité, et on n'éprouvait aucune peine à la leur accorder.

Le philosophe médiéval est lui-même tellement convaincu de cette doctrine, qu'il y cherche un appui à son opinion sur la divisibilité des formes essentielles. La pierre, dit-il, est une. Elle conserve néanmoins ses traits spécifiques dans toutes les parties qu'on en détache. Sa forme est donc divisible[2].

Plusieurs découvertes scientifiques, relatives à la constitution physique de la matière, nous obligent à modifier considérablement ces vues anciennes.

En réalité, aucun corps inorganique naturel, aucune masse corporelle *visible* ne jouit d'une véritable continuité. Seules

[1]) *Sum. Theol.*, P. I, q. 29, a. 4.

[2]) *De natura materiae*, c. 9.

des portioncules extrêmement ténues, trop petites même pour être isolément l'objet d'une perception sensible, sont douées de cette propriété. En un mot, dans le monde de la matière brute, tous les corps sont des agrégats d'individualités multiples, enchaînées par des forces attractives. Telle est, croyons-nous, la conclusion des données actuelles de la science.

Étudions les preuves principales sur lesquelles repose cette doctrine nouvelle.

*
* *

D'après une loi chimique qui ne comporte pas d'exception, la nature d'un corps dépend non seulement de la nature de ses constitutifs, mais aussi de la quantité de matière que ce corps renferme, en sorte que tout changement *quantitatif* entraîne avec lui un changement d'espèce.

L'acétylène C_2H_2 et la benzine C_6H_6 contiennent les mêmes éléments, le carbone et l'hydrogène, associés suivant le même rapport pondéral. Elles ne diffèrent entre elles que par une quantité absolue de matière, trois fois plus considérable dans l'une que dans l'autre. Cela suffit pour que ces deux corps constituent deux espèces irréductibles, très distinctes l'une de l'autre au point de vue chimique et physique. De même, le chlorure cuivreux $CuCl$ et le chlorure cuivrique $CuCl_2$ n'offrent entre eux que des analogies lointaines, quoiqu'une simple différence quantitative de chlore soit la cause unique de leur distinction profonde.

Dans l'hypothèse où les corps sensibles possèdent une individualité rigoureuse, il devrait donc se produire un changement de nature à chacune des étapes de la division dont ces êtres sont susceptibles.

L'expérience ne révèle rien de semblable. Le fer, le plomb, le zinc et les autres métaux demeurent identiques à eux-mêmes à travers l'émiettement de leur masse.

D'où il résulte que l'individualité proprement dite réside

dans des particules que ne peuvent atteindre les procédés mécaniques de division.

Voici une seconde preuve de cette thèse : Des volumes égaux de gàz différents, nous dit la loi d'Avogadro, renferment, dans les mêmes conditions de température et de pression, un même nombre de particules libres. Ces particules, on le sait, sont animées de mouvements rapides, agissent chacune pour leur propre compte en exerçant autour d'elles des forces répulsives intenses. D'ailleurs, la facilité de leur déplacement au sein de la masse gazeuse se reconnaît à la rapidité avec laquelle s'opère le mélange des corps aériformes : en quelques instants, l'oxygène et l'azote mélangés se trouvent répandus uniformément dans toutes les parties du bocal qui les renferme.

Il est clair que dans pareil milieu, l'individualité peut tout au plus appartenir aux particules indépendantes, c'est-à-dire à ces centres isolés d'action entre lesquels se développent les répulsions internes [1]). La reporter sur la masse entière reviendrait à doter ces corps d'activités immanentes, à leur attribuer la vie.

En passant à l'état gazeux, tout corps solide ou liquide se trouve donc fragmenté en une multitude innombrable d'individus libres, invisibles, beaucoup plus réduits que les grains de poussière auxquels donne naissance la division mécanique.

Or, lorsque les particules gazeuses, soustraites à l'action de la chaleur, s'agglomèrent de nouveau pour reconstituer le corps solide, la forme essentielle dont chacune d'elles est pourvue, disparaît-elle au profit d'une forme unique qui viendrait étendre son empire sur la totalité de la masse ?

Semblable hypothèse est inadmissible.

[1]) La question de savoir si ces molécules gazeuses sont elles-mêmes des individus sera discutée bientôt.

D'abord, les puissantes attractions mutuelles dont les moindres parties du corps sont le siège, prouvent assez qu'aucune des particules agglomérées n'a perdu son activité individuelle.

En second lieu, l'identité de nature chimique des molécules libres et du produit de leur condensation, contredit, nous venons de le voir, l'hypothèse d'un changement de formes essentielles [1]).

La cristallographie vient aussi donner à ces vues une confirmation éclatante.

Pour se faire une juste conception du cristal, il faut se le représenter sous la forme d'un réseau à triple dimension, constitué de mailles régulières dont tous les nœuds seraient occupés par une particule cristalline. Dans cet assemblage, les distances interparticulaires et l'orientation interne sont réglées par le jeu des forces attractives et répulsives des particules agglomérées. La molécule cristalline qui représente en miniature le cristal entier, est de la sorte un vrai centre d'activité, un facteur indispensable de l'équilibre intermoléculaire.

Or, ce postulat fondamental d'une théorie universellement acceptée n'est-il pas la négation même de la doctrine que nous combattons ? D'évidence, il ne peut plus être question d'attribuer à cet assemblage qu'est le cristal, soit la continuité, soit l'unité essentielle. C'est là un double privilège dont jouissent peut-être les embryons cristallins, échelonnés le long du réseau, mais qui en tous cas ne saurait appartenir à aucune quantité plus considérable de matière.

D'ailleurs, la manière même dont le cristal se nourrit dans les solutions où il prend naissance, est un fait incompatible avec l'hypothèse du milieu continu. Les cristaux, en effet,

[1]) Voir la première preuve, p. 6.

ne s'accroissent point par intussusception, mais par simple juxtaposition de particules homogènes, douées chacune d'une forme cristalline.

En s'ajoutant aux anciennes, les particules nouvelles, loin de se fusionner en une masse unique, conservent donc forcément leur forme propre et leur individualité.

*
* *

Pour avoir relégué l'individu dans le monde des infiniment petits, nous ne connaissons pas encore le terme réel de cette voie régressive où nous nous sommes engagés. Si l'individualité n'est l'apanage d'aucun corps perceptible par nos sens, à quelle particule matérielle appartient-elle ?

L'hypothèse atomique fournit à ce sujet quelques indications précieuses.

Quoique la division des corps simples, nous dit-elle, puisse s'étendre très loin, elle a cependant des limites déterminées, invariables pour chaque espèce. Les portioncules de matière réfractaires au fractionnement s'appellent « atomes ». Malgré leur extrême petitesse — un décimètre cube de fer fondu en contient plusieurs millions — les atomes possèdent les propriétés distinctives de l'élément qu'ils représentent.

Chez les composés chimiques, le terme ultime de la division possible est la molécule. Ainsi la molécule du sel de cuisine NaCl, composée d'un atome de sodium et d'un atome de chlore, est la plus petite particule qui puisse être la dépositaire des propriétés de ce corps ; fractionnée davantage, elle perd sa nature et se résout en deux éléments indépendants.

L'atome pour les corps simples, la molécule pour les corps composés, voilà les deux degrés ultimes d'atténuation de la matière.

Mais la fixation de ces unités chimiques irréductibles tranche-t-elle d'emblée la question de l'individu inorganique?

Non. En effet, lorsque les hommes de science donnent à la *molécule du composé* le nom d'individu chimique, ils se soucient peu de savoir si elle est réellement *un être* plutôt qu'un agrégat d'atomes inchangés; la plupart même la comparent volontiers à un édifice moléculaire, désignant par là la persistance actuelle des atomes combinés. Un fait est certain, c'est que les composants de la molécule sont solidaires l'un de l'autre et fonctionnent comme un tout indivis. Et c'est uniquement ce fait qu'expriment les chimistes par le mot plus ou moins heureux « individu ».

On le voit, ici déjà le champ reste ouvert à la discussion.

De même, l'existence individuelle des *atomes* dans le corps simple n'est pas davantage une conséquence évidente de la théorie atomique.

Sans doute, il est possible de dégager l'atome de la molécule, de le mettre en liberté; il n'en est pas moins vrai qu'en règle tout à fait générale, on le trouve associé à d'autres atomes homogènes, en sorte que l'état moléculaire est son état normal. Les molécules libres du chlore par exemple, de l'hydrogène, de l'oxygène, de l'azote sont toujours formées de deux atomes, bien que ces gaz aient une tendance prononcée à disséminer leur masse dans l'espace.

On est donc en droit de se demander si l'existence atomique n'est pas, pour le corps simple, une existence éphémère, essentiellement transitoire, destinée à disparaître dès que deux atomes homogènes se rencontrent. La forme moléculaire serait, dans ce cas, la seule forme naturelle de l'individu [1].

[1] D'après cette hypothèse, les deux atomes homogènes de chlore, par exemple, au lieu de conserver leur être individuel dans la molécule, se transformeraient, à la suite d'une combinaison véritable, en un être réellement nouveau, appelé « l'être moléculaire ».

En résumé, la théorie atomique nous fait connaître quelles sont les dernières unités chimiques qui limitent la division des corps simples et composés. Mais laissée à elle-même, elle est incapable de résoudre le problème de l'individualité, car elle n'a pas à se prononcer sur l'état substantiel de ces unités ultimes. Bien plus, rien ne prouve *a priori* que l'agglomération progressive des atomes et des molécules dans les corps solides ou liquides, n'a point pour résultat définitif la formation d'individus très complexes, de même nature que les unités primitives.

Pour démontrer l'impossibilité naturelle de pareil fait et limiter la question à l'étude des masses atomiques et moléculaires, il faut encore faire appel aux lois chimiques et physiques, invoquées tantôt contre l'ancienne opinion des scolastiques [1]).

Pour nous, l'individualité réside normalement dans l'*atome* du corps simple et la *molécule* du composé.

Cette doctrine comprend deux parties indépendantes l'une de l'autre.

Dans une étude antérieure, nous avons eu l'occasion d'établir la nécessité d'accorder au mixte inorganique l'unité essentielle [2]). Il faut, disions-nous alors, ou renoncer à la distinction spécifique des corps simples et souscrire à l'homogénéité absolue de la matière comme le soutient le mécanisme, ou bien étendre cette distinction aux composés eux-mêmes.

Quant à cette catégorie de corps, le problème de l'individualité se trouvait du même coup résolu, car la molécule est, dans le composé, la première particule de matière au sujet de laquelle ce problème puisse être soulevé.

Le débat actuel se trouve de la sorte circonscrit à l'*atome*

[1]) Voir pp. 6, 7 et 8.

[2]) V. *Revue Néo-Scolastique*, mai et novembre 1898.

des substances élémentaires. Voici les faits qui légitiment notre théorie.

* * *

1° *Tous les atomes sont susceptibles d'une existence propre.* – Parmi les éléments, plusieurs ont une molécule gazeuse régulièrement monoatomique. Sont dans ce cas, le cadmium, le zinc et le mercure. Leurs atomes isolés peuvent même conserver indéfiniment leur individualité respective, si l'on maintient à la température voulue la source de chaleur volatilisante.

Le même fait se présente pour le chlore, le brome et l'iode, au delà de 1500° ; les molécules se scindent et les atomes constitutifs deviennent libres.

Quant aux autres éléments que la chaleur est impuissante à réduire en masses atomiques indépendantes, deux procédés permettent de triompher de leur résistance : l'affinité et le courant électrique. Le moyen infaillible d'atteindre ce but est de choisir les combinaisons où l'élément se trouve engagé en quantité atomique, et de l'expulser par l'une ou l'autre force susmentionnée.

La molécule d'acide chlorhydrique par exemple, HCl, résulte de la fusion intime d'un atome d'hydrogène et d'un atome de chlore. Quand on fait réagir sur ce corps du sodium, celui-ci, plus énergique que l'hydrogène, le chasse devant lui et prend sa place dans la molécule nouvelle NaCl.

Or, l'hydrogène expulsé ne peut évidemment renaître qu'à l'état atomique. Et supposé même qu'il ait une tendance innée à s'unir de suite à un autre atome de même espèce, encore faut-il qu'il jouisse d'une réelle indépendance depuis sa mise en liberté jusqu'au moment de son union nouvelle.

Les atomes de tous les corps simples ont l'aptitude naturelle à exister isolément. Tel est le langage des faits [1].

[1] Cet argument tend uniquement à prouver que l'atome n'est pas,

2° *L'atome est dans le corps simple le véritable individu fonctionnel.* — Des soixante-quinze éléments connus à l'heure présente, soixante-quatorze font partie de la chimie inorganique. On les divise en corps positifs ou métaux, et en corps négatifs appelés aussi métalloïdes. D'ordinaire, c'est entre ces deux catégories de corps, doués d'électricité contraire, que se réalisent les combinaisons les plus naturelles.

Quand on parcourt la liste, d'ailleurs très longue, des composés issus de ces éléments, on est étonné à la vue du rôle prépondérant qu'y jouent les masses atomiques. Dans les sept dixièmes au moins, un seul atome du métal est chargé de transmettre au composé les propriétés distinctives du corps simple. Et dans les autres cas où la quantité de l'élément positif est plus considérable, le nombre d'atomes métalliques engagés ne dépend nullement de la richesse atomique de la molécule libre, mais de l'atomicité des corps négatifs.

Les métalloïdes donnent lieu à la même constatation.

Viennent-ils à se combiner à des métaux monovalents, ils ne fournissent généralement au composé qu'un seul atome, comme le prouvent leurs combinaisons hydrogénées. Au contraire, l'atome du métalloïde se multiplie-t-il dans le composé, les lois de l'atomicité sont seules à régler sa part d'intervention et la composition moléculaire de l'élément négatif n'exerce alors aucune influence. En effet, tandis que la molécule libre du chlore contient deux atomes, les chlorures métalliques en renferment un, deux, trois ou quatre, selon la valence respective du métal. KCl. $MgCl_2$. $AlCl_3$. $SnCl_4$.

La conclusion de tous ces faits est, qu'en chimie inor-

comme le soutiennent certains modernes, un être imaginaire ou une fiction utile. En montrant que non seulement il peut exister mais qu'il existe en fait, au moins d'une existence passagère, nous écartons du débat une première opinion antiatomiste ; de la sorte, nous n'avons plus à résoudre que la question de savoir si l'existence de l'atome dans le corps simple est essentiellement transitoire ou permanente.

ganique, l'atome lui-même se comporte comme l'individu fonctionnel. Ou bien il agit seul, ou bien il intervient suivant un multiple qui peut toujours être figuré par un agrégat d'atomes.

Est-ce bien compréhensible dans l'hypothèse que nous combattons ?

Puisque la masse atomique se montre partout le vrai représentant du corps simple, et que la constitution de la molécule gazeuse ne détermine point la mesure de son intervention, est-il logique de lui refuser une existence individuelle ? Se peut-il enfin que son existence naturelle soit liée à une forme moléculaire, alors que son mode d'action correspond normalement à une forme atomique ?

Assurément, cette nécessité à laquelle on le soumet, de se *combiner* toujours à d'autres atomes congénères et de revêtir une nature qui n'est pas la sienne, présente une anomalie frappante.

3º *Les atomes sont les vrais dépositaires des propriétés des corps simples.* — Lorsqu'on range les éléments en séries horizontales d'après la valeur croissante de leurs poids atomiques, on remarque que les propriétés chimiques et physiques varient suivant une progression périodique, d'ordinaire en partie ascendante, en partie descendante. Cette belle découverte est due à Mendéleef.

Les chimistes ont complété le travail ébauché par le savant russe, et à l'heure présente, presque toutes les propriétés se soumettent visiblement à la loi commune. Citons la malléabilité, la fusibilité, la volatilité, la conductibilité pour la chaleur et l'électricité, le volume atomique, les propriétés électro-chimiques, l'atomicité et probablement aussi la dureté et les propriétés magnétiques.

Mais cet ordre admirable qui régit l'ensemble des corps simples, ne se manifeste qu'à la condition de les sérier d'après leurs poids atomiques.

Dès qu'on essaye d'y substituer l'échelle des poids moléculaires, la loi de périodicité disparaît et fait place à des relations capricieuses et désordonnées.

Dans cette hypothèse, il faudrait, par exemple, multiplier le poids atomique du carbone par six, par douze, ou même par un chiffre supérieur, car telle est, pour divers chimistes, la richesse moléculaire de cet élément. L'arsenic et l'antimoine auraient leur atome quadruplé, le soufre doublé ou sextuplé, — la molécule gazeuse étant d'après les températures de l'expérience, de deux ou de six atomes. Enfin, chez bien d'autres corps, le contrôle de la loi deviendrait impossible par suite de l'ignorance où nous sommes de leur poids moléculaire.

Quoi qu'il en soit, l'énorme majoration du poids de certains éléments introduirait des perturbations considérables dans la sériation actuelle.

Il faut donc le reconnaitre, l'un des mérites incontestables de ce travail de systématisation est d'avoir mis en relief cette vérité, que l'atome est la source vraiment primordiale de toutes les propriétés des corps simples, et ultérieurement des corps composés.

Or, conçoit-on que les masses atomiques, à l'exclusion de la molécule, soient d'une part le sujet véritable des lois de progression périodique, la cause première de toutes les propriétés corporelles, et n'aient point, d'autre part, d'existence normale en dehors de la molécule? En d'autres termes, ne semble-t-il pas que la forme atomique bien loin d'être, comme le disent nos contradicteurs, transitoire ou de passage, soit au contraire, la forme naturelle et fondamentale du corps simple ? [1])

[1]) Cet argument n'est point infirmé par le fait que l'atome a l'aptitude de transmettre plusieurs de ses propriétés aux composés dont il fait partie. Ce fait, parfaitement compatible avec la persistance *virtuelle* des atomes dans le mixte inorganique, prouve au contraire que les propriétés

4° *L'hypothèse de l'individualité atomique se justifie par les conséquences de la théorie antagoniste.* — Pour avoir rejeté l'existence individuelle de l'atome, cette théorie se voit obligée d'admettre l'unité essentielle de la molécule du corps simple.

Lorsque les atomes de chlore, dit-on, sont mis en liberté, ils se portent l'un vers l'autre en vertu de leur affinité mutuelle, se combinent, perdent leur forme respective et se revêtent d'une forme essentielle commune, appelée forme moléculaire. Cette dernière détermine l'état substantiel normal de l'élément.

On devine aisément les graves conséquences auxquelles conduit l'interprétation nouvelle.

Les chimistes, à l'unanimité, avaient défini l'affinité « l'attraction des contraires » ; ils exprimaient de la sorte la première condition imposée à l'exercice de cette force, à savoir l'hétérogénéité des masses réagissantes. Ici, au contraire, on pose en principe l'aptitude naturelle des homogènes à la combinaison.

Sans doute, il n'est guère de loi physique qui ne comporte certaines exceptions, et, nous le montrerons plus tard, l'affinité elle-même n'échappe pas à cette règle. Mais ce qu'il nous est impossible d'admettre, c'est que l'on place au seuil même des activités du monde inorganique et pour l'ensemble des éléments, une tendance générale qui est la négation de la loi expérimentale.

sont réellement fonction de la masse atomique, ou mieux, en dérivent originellement.

Il fait donc ressortir le rôle prépondérant de l'atome, et par là, la nécessité de lui accorder une existence individuelle dans le corps simple, à moins que des raisons péremptoires ne nous obligent à la lui refuser. De ce que le mercure et le chlore, par exemple, communiquent au chlorure mercureux Hg_2Cl_2, quelques-uns de leurs caractères, s'ensuit-il en effet que ces deux corps ne jouissent jamais isolément des propriétés qu'ils ont communiquées ?

Pareille dérogation devrait s'appuyer sur des preuves évidentes. Jusqu'ici ces preuves font défaut.

* * *

Les objections que l'on a soulevées contre notre théorie sont nombreuses. Arrêtons-nous aux principales [1]).

Première difficulté. — « Pourquoi, dit-on, si l'atome des corps polyatomiques, chlore, hydrogène, oxygène, etc. jouit d'une véritable individualité, n'existe-t-il pas à l'état isolé ? Car l'individu est bien l' « *indivisum in se et divisum a quocumque alio* ».

Qu'on nous permette d'abord de répondre à la question par une autre question. Pourquoi, si la molécule des corps simples, solides et même liquides, jouit, comme on le soutient, d'une véritable individualité, n'existe-t-elle point à l'état isolé ? Comment se fait-il, par exemple, que dans un morceau de platine de 100 grammes, les molécules soient tellement enchaînées entre elles qu'une chaleur de 1700° ne parvienne pas à briser leurs liens, tandis qu'à 1500° la molécule du

[1]) Au Congrès tenu à Fribourg en 1898, le R. P. de Munnynck nous a fait l'honneur de discuter nos idées sur l'unité individuelle des atomes dans les corps simples. Notre opinion était alors ce qu'elle est aujourd'hui. Seulement, les dix lignes que nous lui avions consacrées dans *Le problème cosmologique*, ne contenaient qu'une ébauche ou plutôt une indication incomplète des preuves dont elle se réclame à l'heure présente. C'est pourquoi nous avons cru nécessaire de lui donner ici tout le développement qu'elle comporte.

Notre sympathique contradicteur, partisan convaincu de l'individualité *moléculaire* du corps simple, et par conséquent adversaire irréductible de l'existence atomique, a naturellement soulevé contre notre théorie bon nombre de difficultés. C'est un devoir pour nous de les rencontrer, d'autant plus qu'elles résument tout ce qui peut être dit de plus sérieux sur ce point.

Du choc des idées, dit le vieil adage, jaillit la lumière. Peut-être aurons-nous l'avantage, en exposant sous un jour nouveau l'une des faces du problème, d'en donner une connaissance plus exacte, et d'ouvrir ainsi la voie à une solution définitive.

chlore se scinde déjà en ses atomes constitutifs ? Y eût-il dans ce fait une difficulté sérieuse, elle atteindrait, on le voit, les deux théories [1]).

Mais il n'est pas difficile de découvrir la cause réelle de ce phénomène.

A l'exception de quatre ou cinq corps gazeux, les corps simples n'ont point pour destination naturelle de se maintenir à l'état d'atomes ou de molécules isolés ; et il est heureux qu'il en soit ainsi pour le régime de notre globe. Qu'adviendrait-il, si semblable hypothèse pouvait se réaliser ? Tous ces corps, au contraire, ont une tendance innée à s'agglomérer, à constituer des masses plus ou moins compactes. Très accentuée chez les corps solides, cette puissance d'agglutination diminue chez les liquides, et atteint son minimum dans les corps gazeux où elle ne réside plus que dans les atomes constitutifs de la molécule.

Et de même que l'individualité des particules persiste au sein des masses solides agglomérées, ainsi celle des atomes peut se conserver intacte dans les masses moléculaires gazeuses du chlore ou de l'hydrogène.

Notons aussi que la notion d'individualité semble avoir été mal interprétée.

En la définissant « *indivisum in se et divisum a quocumque alio* », saint Thomas n'a jamais eu la pensée de soustraire l'individu à la loi de l'enchaînement de la matière, ou de faire, de l'état d'isolement, une des conditions essentielles de son existence. Par lui, l'être individuel doit être indivis en lui-

[1]) Il nous importe peu de savoir quelle est, dans ce cas, la richesse atomique de la molécule « individu ». Si la théorie antagoniste est vraie, c'est à la masse entière de 100 grammes, et même à une quantité quelconque de ce métal, qu'il faut attribuer l'individualité. Quel que soit l'émiettement de ce corps, on ne peut jamais dire qu'il en existe des molécules à l'état isolé.

même et *distinct* de tout autre; peu importe qu'il soit uni à d'autres congénères ou qu'il en soit complètement séparé. C'est la définition qu'il en donne lui-même dans la *Somme théologique:* « quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum »[1].

Au surplus, l'opinion contraire se trouve manifestement démentie par les faits. Lorsqu'on soude ensemble des fragments de cuivre et de fer, aucun de ces corps ne perd sa nature spécifique, ni son individualité propre. Et cependant la cohésion est si forte, qu'elle résiste encore à la température de six ou sept cents degrés.

Deuxième difficulté. — « Certains faits très généraux et incontestables démontrent que les molécules, tant simples que composées, sont des êtres de même ordre. Prenez, par exemple, la loi d'Avogadro. On se demande en vain pourquoi elle s'appuyerait dans un cas aux individus chimiques, et dans un autre cas, à des agrégats d'individus. »

La loi d'Avogadro s'applique avec la même rigueur aux vapeurs de cadmium, de mercure et de zinc, aux composés chimiques, aux gaz chlore, azote, hydrogène, etc. Or, pour la grande majorité des chimistes les molécules gazeuses de ces trois métaux sont monoatomiques ou constituées d'un seul individu, celles des autres corps forment des agrégats d'individualités distinctes. A notre connaissance, jamais aucun homme de science n'a vu dans cette opinion d'opposition réelle à la loi énoncée.

Bien plus, il est des cas où il semble bien difficile d'attribuer à la molécule des composés une unité proprement dite. « L'application exclusive de l'hypothèse d'Avogadro à la détermination du poids moléculaire, écrit M. Swarts, peut également nous induire en erreur. On sait en effet que des groupements particulaires complexes, formés par la juxta-

[1]) *Sum. Theol.*, P. I, q. 29, a. 4.

position de plusieurs molécules, peuvent exister à l'état gazeux, et se maintenir parfois bien au delà du point d'ébullition. On connaît quelques composés additionnels, tels que $Al_2Cl_6 + NaCl$, volatils sans décomposition, et dans lesquels la chaleur n'a pas rompu l'association formée par des molécules *évidemment* distinctes [1].

En fait, la loi d'Avogadro est indépendante de la nature des particules gazeuses. Dans les mêmes conditions physiques, un litre de gaz emprisonne toujours un même nombre de molécules, que ce soit de l'oxygène H_2, de l'alcool C_2H_5OH, de la nitrobenzine $C_6H_5NO_2$, ou des corps à molécule plus complexe. En un mot, cette hypothèse considère la particule libre comme un centre de gravité, sans plus. Complètement étrangère aux notes spécifiques des corps, à leur complexité ou simplicité relative, tous les chimistes s'accordent à l'appliquer aux individus et aux groupes d'individus, pourvu que ceux-ci restent suffisamment enchaînés pour constituer un système indivis.

Troisième difficulté. — « Les atomes isolés sont des individus, mais ils perdent leur forme et leur individualité par leur incorporation dans la molécule du corps simple. Nous en avons la preuve dans l'énorme différence des atomes à l'état isolé d'une part, et d'autre part à l'état d'association avec d'autres atomes de même nature... Rappelons-nous en effet les caractères de virulence particulière et d'énergique activité que possèdent plusieurs corps à « l'état naissant ».

Le fait allégué est incontestable. Mais suffit-il à établir une diversité de nature entre l'état isolé et l'état d'association moléculaire de l'atome ? Non, car le même fait se constate dans de nombreux cas où l'interprétation donnée devient manifestement fausse.

[1] Swarts, *Précis de chimie... exposée au point de vue des théories modernes*, 3e éd., t. I, p. 186. Gand, Hoste.

Un barreau de fer résiste à l'action de l'oxygène de l'air ; le fer réduit en fines poussières y brûle facilement, et nous connaissons une variété de fer, appelé fer porphyrique, dont l'état de division est tel, que mis au contact de l'air il y prend feu, même à la température ordinaire »[1]).

De même, l'antimoine en gros fragments est très peu sensible à l'action du chlore. Quand on le brise en petits morceaux, l'attaque devient plus vive. Et si on le réduit à l'état pulvérulent, la combinaison de toute la masse se produit instantanément avec une flamme brillante qui indique l'intensité de la réaction.

Quelle est la raison de ces faits ?

Il est évident qu'aux diverses étapes de division progressive auxquelles correspond un développement croissant d'énergie, il n'est intervenu aucun changement dans la nature du corps simple. Nos adversaires eux-mêmes le concèdent, les grains poussiéreux de fer et d'antimoine sont des agrégats de même espèce que le métal sensible. Il est donc impossible de rattacher ici cette différence considérable d'énergie à des états substantiels divers d'un même corps simple.

La vraie cause du phénomène, la voici : Les actions chimiques se passent au contact, entre des particules infinitésimales. Si les particules sont agglomérées, il faut au préalable briser les liens interparticulaires et dépenser de l'énergie. En un mot, plus les corps sont divisés, moins l'exercice de leurs affinités rencontre d'obstacles. C'est la traduction, en langage moderne, du vieil adage scolastique : « *corpora non agunt nisi soluta.* »

Dès lors, qu'y a-t-il d'étonnant qu'au dernier stade de la division, l'atome du corps simple, dégagé des liens qui l'enchaînaient dans l'édifice moléculaire, révèle une activité

[1]) Swarts, *ouv. cité*, p. 15.

plus grande que dans son état d'association ? Le fait contraire devrait nous surprendre [1]).

Quatrième difficulté. — « Si les deux atomes réunis dans la molécule Cl_2 jouissent chacun d'une véritable individualité, le lien qui les unit ne peut être qu'accidentel. Mais quel est ce lien accidentel qui semble s'opposer si puissamment à l'exercice des affinités les plus énergiques du chlore, et qui se rompt sous l'influence du premier rayon de lumière ? N'est-il pas plus logique d'admettre que les molécules tant de l'hydrogène que du chlore possèdent une forme unique ; que le mélange de ces deux éléments est inactif, mais qu'un rayon de lumière fait succéder à leur forme propre la forme subordonnée du Cl' et de l'H' ? Alors ces deux nouveaux individus, au lieu de se porter sur eux-mêmes, se combinent en vertu de leur affinité élective avec un atome hétérogène pour former la molécule HCl. »

La solution qu'on nous propose élude-t-elle la difficulté qu'éprouve tout chimiste dans l'explication de la combinaison de l'hydrogène et du chlore ?

L'anomalie du fait nous paraît, au contraire, plus étrange.

[1]) « Si l'on n'admettait pas, écrit Lothar Meyer, que les corps simples à l'état libre, sont composés non pas d'atomes isolés mais de groupes d'atomes liés entre eux, beaucoup de propriétés des éléments deviendraient énigmatiques, tandis que par cette hypothèse elles s'expliquent naturellement.

» Il serait difficile de comprendre pourquoi ces éléments, qui à l'état simple n'ont que de faibles affinités, peuvent former plus facilement des combinaisons quand ils sont à l'état naissant. Ce problème s'éclaircit anssitôt, si l'on admet que les atomes groupés régulièrement à l'état libre sont reliés ensemble pour former des molécules, et qu'à l'état naissant les atomes sont isolés.

» Dans le premier cas, avant qu'un atome puisse former une nouvelle combinaison, il faut vaincre la force qui maintient cet atome lié aux autres, mais dans le second cas, à l'état naissant, il n'y a pas d'obstacle de ce genre et les atomes isolés peuvent beaucoup plus facilement donner naissance à des combinaisons. » Cfr. *Les théories modernes de la chimie*, t. I, p. 55. Paris, Carré, 1887.

En effet, comment la forme moléculaire de chacun de ces corps cède-t-elle si facilement la place à deux formes atomiques sous l'influence d'un simple rayon de lumière, tandis qu'elle résiste à une température de 1400°, quand le chlore n'est plus en présence de l'hydrogène ? La difficulté n'est-elle pas exactement la même, qu'il y ait unité ou agrégat moléculaire ? Car, ne l'oublions pas, dans les deux hypothèses, la scission de la molécule chlore et hydrogène en ses atomes constitutifs doit précéder la combinaison nouvelle entre atomes hétérogènes.

Au surplus, nous trouvons en chimie bien des cas analogues où les anomalies apparentes constatées dans le mode d'activité chimique de la matière, ne peuvent avoir d'autre cause que le lien accidentel qui unit les particules agglomérées.

Comme nous l'avons dit plus haut, le fer en barreau demeure insensible aux énergiques affinités de l'oxygène pour lequel il a lui-même une très grande sympathie, tandis qu'il s'y combine avec incandescence, dès qu'il est réduit à l'état pulvérulent. Cependant la résistance invincible qu'oppose le fer à la combinaison dans le premier cas, et la facilité avec laquelle il se combine dans le second, dépendent visiblement d'une simple différence de cohésion des particules métalliques.

D. Nys.

II.

UN PROBLÈME A RÉSOUDRE.

EN QUELLE LANGUE DOIT ÊTRE DONNÉ L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LES SÉMINAIRES *) ?

ESSAI DE SOLUTION.

En mai dernier la *Revue Néo-Scolastique* attirait l'attention de ses lecteurs sur une question qui, à défaut de tout autre mérite, devait pour le moins paraître très actuelle. Résumons en quelques mots le *Problème à résoudre* dont alors on se contenta de fournir les données. N'est-il pas vrai que l'état stationnaire dans lequel végète en maints endroits la philosophie scolastique, malgré ses puissants éléments de renouveau, trouve en bonne partie son explication dans l'incertitude pratique et théorique sur sa meilleure langue d'enseignement ? Et dès lors, qu'en pensent les hommes expérimentés et compétents quand ils se placent au point de vue professionnel ? Est-ce, dans l'enseignement élémentaire des séminaires, le latin, la langue maternelle ou l'emploi combiné des deux langues qui sert le mieux les intérêts de la philosophie scolastique et la prospérité de son étude ?

Sur la première partie de la question, un avis pleinement affirmatif a été la réponse de tous ceux qui se sont intéressés au problème. En effet, dans les choses de l'esprit comme dans les manifestations d'une activité quelconque,

*) Cf. *Revue Néo-Scolastique*, mai 1902.

il n'y a pas de plus sûr moyen pour entraver tout progrès et énerver tout essor que de rendre persistant et définitif un état pénible d'hésitation et de tâtonnement. Mais à la seconde question, la plus grande divergence d'opinion remplace l'accord unanime de tout à l'heure. Nous nous y attendions. Nous savions que dans l'enseignement de la philosophie, le latin, la langue nationale, le système du moyen terme ont leurs partisans convaincus. Les motifs que chacun fait valoir pour motiver sa préférence et combattre celle d'autrui sont sérieux. Il y aurait lieu de les exposer et d'en faire ressortir toute la force démonstrative. Nous avons aujourd'hui une autre tâche à remplir. Plusieurs de nos lecteurs ont désiré qu'au préalable celui-là proposât une solution qui avait entrepris de poser le problème. Est-ce chez eux excès de réserve, curiosité légitime ou aimable déférence ? nous n'avons pas à le rechercher. Le désir qui nous fut exprimé, nous a paru raisonnable ; nous allons essayer de le satisfaire. Et pour que l'on soit fixé de suite sur notre manière de voir, nous la donnons sans tarder.

La solution que les circonstances rendent de plus en plus générale dans la pratique, demeure pour nous LA MÊME quand nous nous plaçons au point de vue théorique et professionnel. A l'encontre de respectables autorités pédagogiques dont nous hésiterions à nous séparer sur ce point unique, n'était l'impérieuse contrainte d'une conviction forte et réfléchie, nous estimons que l'enseignement élémentaire de la philosophie dans les séminaires doit être donné dans la langue maternelle. Nous sommes convaincu que les études philosophiques ont beaucoup à gagner et — moyennant quelques sages précautions — n'ont rien à perdre à s'engager hardiment dans cette voie. Et nous prions ceux de nos lecteurs dont une déclaration si franche contrarie l'opinion et trompe l'attente, de vouloir bien nous accorder quand même leur bienveillante attention.

*
*

Notre problème, disions-nous en le posant, admet une solution pratique et une solution théorique et professionnelle. Nous aurions pu distinguer davantage les points de vue [1]), provoquer par exemple une réponse comme celle-ci : Puisque c'est une vérité universellement admise que la meilleure traduction n'égale jamais la précision et le génie de l'original, il vaut mieux étudier chaque système dans sa langue d'origine : la philosophie de Platon en grec, celle de Descartes en français, celle de Kant en allemand, celle des grands scolastiques en latin. C'est une solution idéale. Vraie et juste en soi, elle ne serait une solution proprement dite que dans l'hypothèse d'une connaissance approfondie des diverses langues d'origine des systèmes philosophiques. Et dès lors, à quoi bon multiplier les points de vue ? Nous n'avons fait mention que d'une double solution. La solution pratique est un simple expédient qui se résume pour tout professeur dans cette règle de sagesse élémentaire : « se conformer toujours aux nécessités concrètes et aux circonstances spéciales dans lesquelles on doit s'adresser à son auditoire actuel ». Mais ce qui importe dans le présent débat, c'est la solution théorique et professionnelle. Des trois procédés en usage dans l'enseignement des séminaires, quel est le meilleur pour faire prospérer la philosophie scolastique, pour la faire aimer, peut-être même pour provoquer à son endroit une vitalité plus prononcée, plus productive d'œuvres de vulgarisation et de nouvelles conquêtes scientifiques ? Le point de vue théorique — qu'on veuille bien noter ceci — ne défend pas de tenir compte de telle ou telle condition d'ordre pratique. Certains faits, une baisse générale du latin dans l'enseignement secondaire,

1) Un de nos lecteurs, scolastique jusqu'au bout des ongles, l'eût désiré. D'après lui, pour résoudre le problème, il y aurait lieu de se placer successivement sur un terrain pratique, un terrain théorique, un terrain idéal, un terrain practico-théorique et enfin un terrain practico-pratique. Comme notre intention était d'éclaircir tant soit peu, et non d'embrouiller davantage une question vraiment embarrassante, nous avons cru — nos lecteurs nous approuveront peut-être — pouvoir restreindre nos recherches à une solution pratique et à une solution théorique.

une recrudescence de préjugés, un état général d'opposition doivent être pris en considération sous peine de rendre idéale une solution qu'on voulait théorique. Et c'est pour eviter toute confusion qu'en sollicitant une solution proprement dite nous avons habituellement parlé d'une solution théorique et *professionnelle*, le second terme devant dissiper par sa clarté le léger vague que pouvait recéler le premier. Ceux de nos lecteurs qui nous ont honoré de leur avis se sont tous placés à ce point de vue,et c'est en nous y plaçant nous-même que nous venons, il y a quelques instants, de proposer notre solution. Qu'on nous permette maintenant de la motiver par un rapide exposé de nos raisons.

*
* *

Quiconque est un peu au courant de l'histoire de la pédagogie, n'ignore pas que pendant une période de huit ou neuf siècles la philosophie et la rhétorique, la médecine et le droit, la physique, l'astronomie, les mathématiques elles-mêmes ont eu dans le latin leur langue scientifique ordinaire. Qu'en est-il actuellement ? Toutes les sciences supérieures ont gardé et, à l'occasion, reçoivent encore du latin le plus grand nombre de leurs expressions techniques; mais depuis longtemps chacune d'elles parle la langue vivante du pays où elle est enseignée. L'abandon de la langue traditionnelle ne les a pourtant pas empêchées de prospérer. Au contraire, tout homme loyal peut constater dans les diverses branches du savoir humain, une vitalité, parfois hélas empoisonnée, mais partout réelle et exubérante. Nous ne prétendons nullement que le choix d'un organe plus maniable explique à lui seul ce renouveau général, mais avons-nous tort de supposer qu'il l'a favorisé ? Avons-nous tort d'affirmer au moins qu'il ne l'a pas entravé ? Or la philosophie, même la philosophie scolastique, est une science naturelle. Nous savons qu'elle a une physionomie, des relations, des parentés toutes particulières. Nous savons

aussi qu'en raison même de ses points de contact avec les dogmes révélés, il faut apporter à son étude, à son enseignement des garanties spéciales. Et néanmoins elle reste essentiellement une science naturelle et humaine, *humana scientia* comme l'appelle Léon XIII [1], possédant en propre ses principes, son esprit, sa méthode. Pourquoi ne feraitelle pas son profit de la leçon d'expérience que fournit l'histoire des méthodes pédagogiques ? Pourquoi n'essayerait-elle pas de bénéficier à son tour d'un changement de procédé qui a été favorable aux sciences, ses sœurs ?

Ce premier argument, nous en convenons volontiers, est purement extrinsèque. Mais il possède, dans l'espèce, une grande valeur de démonstration. Il s'agit ici d'une question de méthode plus encore que d'une question de principe. Or si dans ces dernières nous avons facilement l'avantage sur autrui, il est incontestable que dans les questions de méthode nous sommes tous tributaires les uns des autres. Nous avons intérêt à tenir les yeux grandement ouverts dans la direction de ceux qui enseignent à côté de nous, pour observer leurs procédés, enregistrer les résultats, surprendre le secret des succès et des échecs, bref pour participer à ce grand patrimoine d'expérience et de savoir professionnel qui s'accumule par l'effort incessant des travailleurs de l'esprit. A l'idée seule d'une modification de méthode, certains de nos lecteurs — nous le savons d'avance — redoutent déjà pour la philosophie chrétienne le sort des autres sciences. Elles servent l'erreur, disent-ils, bien plus que la vérité. Le fait, fût-il aussi certain qu'il est en réalité contestable, la conclusion qu'on voudrait en tirer demeurerait néanmoins fausse et précipitée. Nous pourrions démontrer que la longue chaîne des aberrations de l'esprit humain, tient à des causes bien autrement sérieuses qu'à l'abandon ou à l'adoption de tel ou tel idiome d'enseignement. Nous nous contenterons de rappeler ici

1) Encyclique *Aeterni Patris*, vers le commencement.

que le scepticisme et le matérialisme, l'athéisme le plus éhonté et le panthéisme le plus monstrueux ont parlé autrefois latin comme maintenant ils parlent français, anglais ou allemand. Saint Thomas et les autres docteurs ont mis, à les combattre, assez de temps et de talent pour que le fait que nous signalons reste un point définitivement acquis à l'histoire.

Les sciences parlent donc partout la langue nationale. La présomption qui résulte de ce seul fait en faveur de notre solution, se change en certitude quand nous dégageons le motif d'un accord si unanime. Il se trouve dans la conception exacte du rôle que joue une langue d'enseignement. On a pu se demander si nous parlons notre pensée ou si nous pensons notre parole. Mais personne ne nia jamais que la pensée de l'homme a besoin d'un intermédiaire pour pouvoir se communiquer à d'autres hommes. Cet intermédiaire, c'est la parole. Elle est parlée ou écrite et, en bien des cas, suppléée par des signes. Chez les différents peuples elle revêt des formes spéciales qui constituent la langue de chaque pays. Mais quelle que soit la diversité de ses modes ou de ses expressions, elle est partout soumise à deux règles fondamentales. Tout intermédiaire de la transmission des pensées doit être à la fois fidèle et facile. S'il n'est que fidèle, il ne remplit qu'imparfaitement son rôle et il est certainement inférieur à tel autre qui joindrait à l'exactitude, l'avantage d'un maniement plus commode. Vraies pour toute langue, ces règles s'appliquent surtout à une langue d'enseignement. Et ceux-là en conviendront volontiers qui professent avec les meilleurs philosophes, avec saint Thomas en particulier, que la vraie méthode d'enseignement a pour mission de provoquer, d'exciter, de « faire naître » les idées plutôt que de les « transmettre » toutes faites.

A nos lecteurs maintenant de faire les applications. Nous leur rappelons que dans le présent débat il s'agit, non de l'étude approfondie de la philosophie, mais de son enseigne-

ment et de son enseignement élémentaire [1]. Nous leur rappelons aussi que la philosophie scolastique est une science *difficile*. Elle du moins tient à honneur de rester vraiment la science des lois et des causes. A l'encontre de tant d'autres systèmes, elle ne cultive l'agnosticisme ni en théorie ni en pratique. Même devant des débutants elle est curieuse des profondeurs de l'être, des éléments constitutifs de l'atome, du fondement ultime des essences, tout comme du jeu pourtant déjà si mystérieux des opérations intellectuelles. Elle porte dans les questions auxquelles elle touche un esprit bien accentué d'abstraction et de sens métaphysique, et à son étude une excellente mémoire et une brillante imagination sont moins utiles qu'un grand pouvoir habituel de méditation et de réflexion. Nous leur rappelons enfin la condition actuelle du latin. Beaucoup de ceux qui le proscrivent ne lui trouvent ni assez de précision ni assez de clarté pour exprimer convenablement les théories de la philosophie moderne. Nous croyons qu'en cela ils se trompent. Mais par contre, les hommes du métier sont unanimes à proclamer qu'il n'est plus et ne redeviendra pas de sitôt cet instrument parfait que maniaient avec aisance le professeur et l'élève d'autrefois. Faut-il s'en féliciter? Faut-il le regretter? C'est là une question toute différente de celle que nous examinons en ce moment. A nos yeux, le latin conserve une valeur intrinsèque des plus grandes [2]. De divers côtés on se préoccupe de trouver et de faire adopter un idiome unique de communication entre les savants de nationalité différente [3]. Nous croyons que le latin est tout

1) Nous sommes convaincu que cette simple distinction, si elle était bien remarquée et bien comprise, suffirait pour rallier à notre sentiment les deux tiers de ceux qui se proclament les partisans de la méthode latine.

2) Les représentants les plus autorisés de l'enseignement des universités neutres, renchériraient au besoin sur les Nicole, les Rollin, les Dupanloup pour montrer dans les fortes études latines, la condition essentielle de toute culture intellectuelle sérieuse.

3) Inutile de dire que nous ne parlons pas ici du volapuk, de l'espéranto ni d'une langue artificielle quelconque, mais d'une langue naturelle, scientifique et purement auxiliaire. Le Congrès international de Philosophie (Paris, 1er au 5 août 1900) s'occupa de cette intéressante question à propos de l'unification du langage

désigné pour redevenir cette langue scientifique universelle. Dans tous les cas, la philosophie a encore de meilleures raisons que la médecine et la physique pour continuer à lui emprunter la plupart de ses expressions techniques. Les philosophes de leur côté pourront, à l'avenir comme dans le passé, lui confier leurs conceptions pour les préserver plus efficacement de toute altération, ou pour leur assurer une diffusion plus internationale. Mais il nous est impossible d'admettre qu'une science aux allures si abstraites et aux investigations habituellement si profondes, doive toujours continuer à saluer dans le latin son « meilleur » organe d'enseignement élémentaire. Langue savante et technique tant qu'on le voudra, le latin est, au point de vue professionnel, le seul dont nous nous occupons ici, une langue étrangère et morte [1]).

philosophique (séance générale du samedi 4 août, sous la présidence de M. Gourd de Genève). Depuis lors, la *Revue de Métaphysique et de Morale* a particulièrement intéressé ses lecteurs à ce projet. Voici les vœux que nous y trouvons exprimés en mars 1901 (p. 15). « *Premièrement :* Il y a lieu de faire le choix et de répandre l'usage d'une langue auxiliaire internationale, destinée, non pas à remplacer dans la vie intellectuelle de chaque peuple les idiomes nationaux, mais à servir aux relations écrites et orales entre personnes de langues maternelles différentes. — *Deuxièmement :* Une langue auxiliaire internationale doit, pour remplir utilement son rôle, satisfaire aux conditions suivantes : être capable de servir... aux rapports scientifiques et philosophiques ; être d'une acquisition aisée pour toute personne d'instruction élémentaire moyenne et spécialement pour les personnes de civilisation européenne ; ne pas être l'une des langues nationales. » Nous ne savons si d'autres langues peuvent prétendre à remplir ces conditions, mais leur réalisation est possible et facile dans le latin. L'histoire des relations intellectuelles durant tout le moyen âge, nous permet d'invoquer le principe : *Ab actu ad posse valet consecutio.* — En Italie, même préoccupation chez les savants. Cf. Angelo Valdarnini, *Il sopraccarrico della mente e lo studio d'una lingua internazionale*, article extrait du « Bollettino di filosofia, pedagogia e scienze sociali », 15 Giugno 1900. — En Allemagne, M. Hermann Diels, secrétaire de l'Académie royale de Berlin, se prononce nettement pour la reprise du latin.

1) Répondre que pour des élèves ecclésiastiques le latin doit être une langue vivante, une seconde langue maternelle, puisqu'aussi bien il est la langue de l'Eglise, c'est commettre une confusion grâce au prestige, du reste légitime, dont jouissent certaines formules. Exacte à tant d'autres titres, celle que nous venons de rappeler ne l'est pas sur le terrain professionnel. Pour s'*initier* à une science difficile, il est avantageux dans un séminaire comme dans toute école, d'utiliser ce qui est « plus facile », « mieux connu ». Et ces deux affirmations : Dans un séminaire le latin *doit* être une langue vivante ; dans un séminaire le latin *est* une langue vivante, ne présentent peut-être pas le même degré de certitude et d'évidence. Au reste — on l'a fait observer cent fois — le latin de la scolastique n'est pas cette belle langue littéraire à laquelle, Dieu merci, la plupart des petits séminaires savent encore vouer autre chose qu'un simple culte d'estime et de vénération. Les mots en apparence

Supposons maintenant que la force de l'habitude, moins pourtant que des considérations d'intérêt majeur, réduise à néant la valeur de nos premiers arguments et des conclusions qu'ils imposent. Quels sont les résultats d'un enseignement élémentaire qui n'admet pas l'emploi prédominant de la langue maternelle ?

Qu'on nous permette d'abord une observation générale. Nous ne voudrions rien exagérer, mais les hommes clairvoyants n'ont-ils pas maintes fois constaté, dans notre propre camp, un état bien accentué d'indifférence, voire même d'hostilité, à l'égard de la philosophie scolastique ? Comment expliquer cet étrange phénomène ? Ailleurs l'ignorance, le parti pris, la force du préjugé, bien d'autres raisons encore peuvent donner la clef du mystère. Mais ici, la recherche de la cause se trouve mieux circonscrite. Ou bien c'est la philosophie scolastique elle-même, ses principes, ses conclusions, sa méthode qui décidément paraissent entachés de faiblesse et de vétusté. Et personne ne voit combien pareille explication est injurieuse et, Dieu merci, souverainement opposée à la réalité. Ou bien ce déni de justice tient à la répugnance peu raisonnée mais instinctive que provoque cette sorte d'identification de la philosophie avec son vêtement séculaire. Ce vêtement on le trouve vieilli, usé, démodé. A-t-on raison ? a-t-on tort ? Encore une fois, c'est là une question toute différente, nous ne faisons ici que consigner un fait. Or ce fait nous fournit la seule explication plausible du mystère. Et pour la vérifier, continuons à employer la méthode d'observation.

Que voit-on, à peu d'exceptions près, là où l'enseignement élémentaire de la philosophie ne se donne pas dans la langue maternelle ? A côté des jeunes gens mieux doués ou

les plus simples et les mieux connus, acquièrent dans la terminologie de l'école les nuances d'idées que les professeurs savent, et dont le nombre et la délicatesse constituent une difficulté de plus pour le meilleur élève. A titre d'exemples, qu'il nous suffise d'en signaler quelques-uns au courant de la plume : *ratio*, *natura*, *modus*, *intentio*, *actus*, *habitus*, *potentia*, *forma*, *species*, etc. etc.

mieux préparés qui, sous la pénible enveloppe ont su découvrir et savourer la moelle substantielle des doctrines, nous voyons la catégorie de ceux pour qui « philosopher » signifie : entendre facilement saint Thomas et Goudin, argumenter, distinguer et sous-distinguer, mettre en forme des syllogismes, parfois même avoir une certaine adresse (qu'on nous pardonne ces barbarismes) pour « énucléer » des difficultés, « confuter » des erreurs, « exsuffler » des objections [1]. Mais nous voyons surtout le grand nombre de ces jeunes gens, de talent moyen, qui étaient gagnés d'avance à l'estime, peut-être à l'amour de la philosophie scolastique, si celle-ci leur était apparue sous une forme un peu plus vivante. On leur a bien dit qu'il fallait surmonter les premières répugnances et que les commencements seuls étaient pénibles. Malheureusement ces commencements ont duré assez longtemps pour tuer dans leurs jeunes esprits tout attrait et toute spontanéité. Ils subiront par conscience ou par nécessité l'étude obligatoire de la philosophie, mais elle se sera aliéné à jamais leurs sympathies. Peut-être même le mot seul de *scolastique* aura dans leur vie intellectuelle ce pouvoir magique de répulsion instinctive que d'autres mots dans d'autres ordres d'idées savent toujours mettre en jeu. Et quant aux élèves privilégiés qui ont surmonté les difficultés et goûtent les joies du succès, ils gardent eux aussi des impressions pénibles et se posent des questions auxquelles il n'est pas aisé de faire une réponse satisfaisante. Pourquoi leur a-t-on imposé ce complément de peine ? Une ou deux années, écourtées déjà par le souci d'autres études et d'autres obligations, était-ce néanmoins trop de temps pour acquérir tant soit peu le sens philosophique et scientifique, l'esprit de réflexion et de méthode et pour s'assimiler tant bien que mal de substan-

1) « Une expérience poursuivie pendant de longues années, dit M. Hogan, a montré à l'auteur de ces pages que parmi les étudiants qui n'ont appris la philosophie et surtout la scolastique qu'en latin, un très petit nombre en a retiré autre chose qu'un amas de formules, à peine comprises. » *Études du Clergé*, Ch. III : Philosophie. Art. IV : Études et enseignement, p. 101.

tiels traités de logique et de psychologie, d'ontologie et de cosmologie, sans parler de théodicée, d'éthique et d'histoire de la philosophie ? Pourquoi ces entraves [1]) qui ont retardé et bien souvent brisé l'essor de leurs facultés ? Le temps précieux qu'ils ont dû consacrer à dégager et à exprimer chaque idée n'eût-il pas été mieux employé à la méditer et à en faire des applications ? On leur parle d'avantages précieux, de motifs d'intérêt supérieur. On les leur énumère : intelligence plus facile des grands auteurs du moyen âge, sauvegarde plus sûre contre les erreurs, meilleure connaissance du latin, la langue de l'Église, la langue de la théologie, la langue propre à la scolastique, etc. Ils apprécient ces avantages et comprennent le bien fondé de ces motifs, mais, tout en rendant hommage au zèle avec lequel on s'inspire, ici d'intérêts moraux, là d'intérêts théologiques, ailleurs d'intérêts littéraires, ils s'étonnent que dans tous ces aperçus on fasse si bon marché de la philosophie elle-même. Ainsi donc, de l'indifférence et de l'hostilité, de la répugnance et du découragement, moins d'élan et de spontanéité : voilà quelques-uns des résultats certains [2]) que la philosophie scolastique doit enregistrer là où son enseignement élémentaire n'est pas en harmonie

1) Dans son *Traité de la Haute Éducation intellectuelle* (t. II, ch. 8), Mgr Dupanloup est partisan du latin dans l'enseignement de la philosophie. On sait que dans l'énumération de ses motifs, le savant auteur s'inspire surtout des intérêts des études littéraires. Mais il ajoute ces paroles que devront méditer tous ceux qui voudraient se réclamer de son autorité : « Il est clair que si les jeunes gens doivent étudier une science difficile déjà par elle-même, ... dans une langue et dans des mots ... qu'ils n'entendent qu'avec peine et à moitié, nul goût, nul effort, nul élan d'esprit ne sont possibles. On les interroge, ils veulent répondre ; mais la langue, l'instrument de la parole leur résiste et se brise sur leurs lèvres ; toute pensée tombe impuissante, obscurcie, vaincue, étouffée ; ... chez les plus intelligents, la vivacité de la pensée est enchaînée dans la lenteur de l'expression... Toute ardeur, toute vive intelligence, ... est éteinte, tout exercice intéressant est empêché. Encore un coup, c'est un spectacle pitoyable, et je ne comprends pas que des professeurs de philosophie ... s'y résignent. » *(Loc. cit.*, p. 229).

2) Nous pourrions ajouter qu'il est même dans les séminaires de jeunes esprits qui, dans notre temps de vulgarisation effrénée, ont été forcément en contact avec les théories philosophiques les plus dangereuses. Ils trouvent le grand remède dans leur foi. Ils le trouvent aussi dans leurs traités classiques de philosophie. Mais alors que le poison s'est adressé à eux dans une langue si intelligible, le contre-poison, lui, est soigneusement tenu en sûreté dans des manuels très orthodoxes,

avec la méthode vraiment vivante et pédagogique des autres sciences naturelles.

* * *

Nous sommes intimement convaincu que, maintes fois déjà, le bien fondé de nos raisons a fait impression sur ceux qui n'ont pas admis jusqu'ici nos conclusions. Aussi soucieux qu'eux-mêmes des intérêts majeurs qui sont en cause et dont la sauvegarde motive leur défiance, nous espérons dire bientôt les sages précautions sans lesquelles notre solution ne serait ni prudente ni heureuse. Mais comme un de leurs arguments repose lui aussi sur le terrain exclusivement professionnel, nous devons, dans l'intérêt même de notre démonstration, l'examiner dès aujourd'hui.

La philosophie scolastique, dit-on, est la philosophie de saint Thomas d'Aquin et de tout le moyen âge. Or la langue de saint Thomas, la langue scientifique du moyen âge, c'est le latin. Le moyen de traiter, de comprendre même certaines questions telles que matière et forme, acte et puissance, principe d'individuation etc., sans l'usage du latin ! Entre la scolastique et sa langue il n'existe pas seulement une union des plus intimes, mais une sorte d'identification. Toucher à la langue, c'est atteindre le système lui-même au plus vif de son être.

Tel est, brièvement résumé, l'argument préféré, l'*argumentum cogens*, l'*instantia crucis* des partisans du latin. Qu'on nous pardonne notre audace et notre franchise, mais ce raisonnement est un paralogisme, une double équivoque le ronge.

Nous reconnaissons volontiers cette union intime dont on nous parle, voire même cette sorte d'identification entre

mais dont la lecture n'a rien d'engageant, et dont l'étude obligatoire n'a pas que des attraits. Autrefois, du moins sur ce terrain du langage, la lutte était moins inégale entre l'erreur et la vérité. Mais n'insistons pas, car la remarque que nous venons de faire ne nous est pas inspirée par le point de vue professionnel dont nous ne voulons pas nous départir aujourd'hui.

le corps de doctrines et son organe, mais nous ne saurions admettre à aucun prix que le latin *doive* toujours rester la langue dans laquelle on expose les éléments de la philosophie chrétienne. Une langue d'enseignement, nous l'avons dit plus haut, n'est qu'un auxiliaire, un instrument au service des idées. En philosophie scolastique, comme en toute philosophie, comme en toute science digne de ce nom, c'est l'idée qui compte avant l'expression et l'idée peut être dite en n'importe quel idiome. Si donc, par le jeu combiné des circonstances et du temps, l'idée se laisse saisir plus vite et transmettre plus aisément dans tel idiome plutôt que dans tel autre, pourquoi nous obstinerions-nous à rattacher malgré tout nos conceptions à un certain mode de nous exprimer ? Et comment oserions-nous reprocher à d'autres leur talent de dissimuler le creux et la pauvreté du fond sous la brillante richesse de la forme, si, donnant dans un autre travers, nous ne voulons voir la philosophie qu'à travers son vêtement d'autrefois, et si nous retenons partout l'idée sous une dépendance tyrannique du mot ? Libre à certains scolastiques de prêter le flanc à ce reproche maintes fois formulé, mais nous voulons qu'ils sachent qu'en cela du moins ils ne peuvent pas invoquer l'exemple de saint Thomas d'Aquin. Car enfin, et la remarque mérite d'être faite, de quelles autorités nous réclamons-nous en proposant une solution qui semble de prime abord faire moins de cas de l'antiquité et de la tradition ? Tous les lecteurs de cette *Revue* savent que, malgré son originalité propre, la philosophie scolastique remonte en droite ligne à celle d'Aristote [1]). Dans l'Église et dans l'École, les Pères et les docteurs chrétiens ont puissamment remanié et largement complété les doctrines du Lycée, et néanmoins il subsiste toujours entre les deux philosophies une parenté des plus rapprochées. Elle est parfois consacrée par le titre

1) Cf. Mgr Talamo, *L'Aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie*.

même des traités : *Summa philosophica ex Aristotelis et D. Thomae doctrinâ ; Institutiones peripatetico-thomistico-scholasticae ; Praelectiones philosophiae ad mentem Aristotelis et S. Thomae ; Lexicon peripateticum*, etc. Et dans les manuels les plus orthodoxes, l'autorité du Stagirite n'est pas moins souvent invoquée que celle du Docteur angélique. Or qu'ont fait saint Thomas et ses grands émules ? En enseignant et en écrivant leurs commentaires « in Aristotelem » ont-ils emprunté au « Philosophe » jusqu'à sa langue ? Évidemment non. Ils ont estimé que pour conserver avec fidélité et rendre avec clarté ce qu'il y avait de profond et de vrai dans la grande œuvre d'Aristote, l'idiome d'origine pouvait être suppléé par la langue scientifique des écoles de leur temps. Et si les grands docteurs, saint Thomas à leur tête, ont eu raison de ne pas pousser jusqu'à ses conséquences extrêmes leur culte pour la philosophie grecque, il nous semble que le professeur du xxe siècle peut user en toute liberté d'une langue plus appropriée aux exigences de son temps, n'eût-il même dans son enseignement d'autre préoccupation que de faire partager à ses disciples son admiration pour la philosophie de saint Thomas et du moyen âge.

Ces derniers mots nous révèlent la seconde équivoque que recèle l'argument favori des théoriciens de la méthode latine : « La philosophie scolastique est la philosophie de saint Thomas et du moyen âge ». Nulle définition ne nous parut jamais plus arbitraire et, nous osons l'ajouter, moins digne du Docteur angélique, moins conforme aussi à l'esprit qui circule dans l'encyclique *Aeterni Patris unigenitus Filius*. Nous pourrions répéter ici ce que nous avons essayé de dire ailleurs[1]) avec moins d'autorité que de vérité. Mais nous préférons renvoyer au travail de M. De Wulf, tous ceux de nos lecteurs qui désirent une réponse claire et définitive à cette intéressante question : *Qu'est-ce que la*

1) *Quinzaine*, 16 février 1901 : « A propos d'un mot nouveau ».

Philosophie scolastique ? [1]) Pour nous, nous protestons encore une fois de toutes nos forces et de toutes nos convictions contre ces conceptions incomplètes et superficielles dont certains des nôtres ne veulent pas laisser le monopole aux adversaires déclarés de la philosophie scolastique. Non, ce n'est pas la définir, ni même la caractériser que de dire : « La philosophie scolastique est la philosophie du moyen âge et de saint Thomas d'Aquin ». Elle n'est pas la philosophie d'un passé quelconque, ce passé fût-il glorieux ; elle n'est pas davantage la philosophie d'un homme, cet homme fût-il le Docteur angélique. La philosophie scolastique bien comprise est la philosophie tout court, la philosophie de l'avenir aussi bien que celle du passé, la philosophie du genre humain quand, dans son légitime désir de spéculations et de conquêtes scientifiques, il a le bon sens de ne pas rejeter de parti pris un surcroît de lumière et de certitude que lui offrent la Révélation et la tradition.

On le voit, ce n'est pas un téméraire désir de changement mais une conviction très réfléchie qui nous empêche de croire à la nécessité ni même à l'utilité du latin comme langue d'enseignement de la philosophie. Pour les raisons que nous avons développées et parce que nous croyons connaître l'état d'âme de nos contemporains, nous craignons que sur le dos de la philosophie scolastique, il ne fasse l'effet d'un linceul plutôt que d'un vêtement ample et facile qui convient aux multiples manifestations de la vie. Celle qu'on a nommée « la reine des sciences naturelles » a parlé grec dans ce que nous appellerons — avec les réserves voulues — la première phase de son existence; elle a parlé latin dans la longue et brillante période de sa constitution définitive et de son développement ; il nous semble qu'elle a le tempérament assez robuste pour parler impunément nos langues nationales, dans la nouvelle ère de restauration et d'accroissement que la dernière moitié du XIXe siècle

1) Louvain, Institut supérieur de Philosophie.

a vue s'ouvrir pour elle. A notre avis, sa condition n'est pas si précaire que le seul fait de changer d'habit l'expose aux pires défaillances [1]. Et à tout esprit non prévenu nous laissons le soin de dire de quel côté se trouvent une foi plus grande dans sa valeur intrinsèque et une confiance plus inébranlable dans son avenir.

*
* *

Nous nous résumons. Hormis l'éventualité possible pour des particuliers mais irréalisable pour la généralité des élèves, où le latin redeviendrait la langue scientifique et usuelle d'autrefois — et exceptant toujours les endroits pour lesquels le problème ne se pose pas [2]) — nous estimons que l'enseignement élémentaire de la philosophie, science *humaine* - humana scientia - [3]) et science *difficile*, doit se donner dans la langue maternelle. Nous pensons que la langue nationale *doit* être la langue ordinaire de la classe de philosophie dans les séminaires, et qu'en conséquence, le manuel là où il est en usage, le cours là où il est dicté, l'enseignement oral du maître, les travaux personnels des élèves [4]) font bien et font mieux d'adopter la langue maternelle. Nous croyons que c'est là une affaire de bon sens, de raison, de justice et, malgré les apparences contraires, de fidélité aux exemples des grands scolastiques eux-mêmes. Et quoi qu'en disent les prophètes de malheur (on le devient par excès de prudence aussi bien que par défaut de conviction), nous avons au cœur de grands espoirs. La philosophie scolastique ajoutant à la droite orientation que lui imprima l'encyclique *Aeterni Patris*, le mérite de

1) Et nous ne croyons pas être dupe d'une illusion, puisque dans sa *Lettre à MM. les Directeurs de son Grand Séminaire*, Mgr Latty, évêque de Châlons, recommande de substituer le français au latin, dans le cours de théologie lui-même.

2) Cf. Notre premier article, *Revue Néo-Scolastique*, mai 1902, p. 203.

3) Encyclique *Aeterni Patris*.

4) Nous indiquerons plus tard les restrictions nécessaires ou utiles.

préférer une fois de plus le culte de l'antiquité à celui de la routine, ne manquera pas de provoquer de nouveau l'attention et l'estime du monde qui réfléchit et de reconquérir, lentement mais sûrement, sa bienfaisante influence sur l'ensemble des sciences humaines [1]). Ce ne sera peut-être pas le retour de son âge d'or, puisqu'aussi bien l'âge d'or n'a pas l'habitude de marquer deux fois dans l'histoire d'un système ou d'une nation, mais ce sera une nouvelle ère d'épanouissement et de reflorescence dont d'inutiles entraves pourraient seules compromettre l'avènement. Est-il besoin d'ajouter que nous aussi nous admettons les caractères d'universalité, de *positivité*, de concision que M. Ferdinand Brunetière attribuait au latin dans sa belle conférence d'Avignon [2])? Les avantages que ces qualités peuvent assurer à la philosophie sont très réels et trop précieux pour qu'on puisse songer un seul instant à les voir disparaître ou diminuer. Nous ne pouvons tout dire à la fois, mais que nos lecteurs se rassurent. Ils verront bientôt comment, impitoyablement exclu comme langue d'enseignement élémentaire, le latin de la scolastique saura par d'autres voies et sans effaroucher personne, rentrer dans l'estime et la possession de ceux qui s'occupent d'études philosophiques. Car si nous ne voulons pas qu'il s'introduise péniblement dans l'édifice par les lucarnes et les soupiraux, nous entendons bien qu'il y pénètre par les portes et les fenêtres, nous

1) Il serait peut-être facile de trouver dans l'histoire de la philosophie contemporaine un fait qui confirme notre espoir. Nous pourrions citer tel « *centre de mouvement thomiste* » où la philosophie scolastique, s'étant allégée de la langue traditionnelle, est entrée dans un état incontestable de prospérité et a su s'imposer à l'attention bienveillante des adversaires, sans perdre en rien la confiance de ses amis et la bonne réputation de son orthodoxie.

2) Conférence sur le *Génie latin*, faite à Avignon, le 3 août 1899. Nous soulignons surtout cette phrase: « Le latin grave et ce qu'il grave est ineffaçable ». — Dans un intéressant article sur la philosophie chrétienne en France, à propos de l'encyclique *Depuis le jour (Revue du Clergé français*, 1er mai 1900), M. Clément Besse disait avec non moins de raison que pour l'élève du sanctuaire « rien ne remplacera, pour la formation spéciale dont il a besoin, cet idiome où se sont réfléchies indirectement toutes les circonstances et toutes les vicissitudes de l'évolution dogmatique et où est transcrite, en définitive, la notation la plus exacte des concepts légués par la tradition. » *(Loc. cit.*, p. 464).

voulons dire par des moyens que nous savons naturels, efficaces et d'application facile dans tout séminaire.

*
* *

Voilà donc, puisqu'on la désirait, notre propre manière de voir. Nous permettra-t-on de signaler, en terminant, un petit fait personnel qui est peut-être l'histoire de plus d'un professeur ? Nous avons autrefois commencé l'étude de la philosophie, sous la conduite d'un maître de talent qui faisait ordinairement le cours en latin. Quand, à notre tour, nous avons eu à initier de laborieux jeunes gens aux doctrines scolastiques, nous avons pendant quelques années employé, nous aussi, les procédés traditionnels. Et néanmoins quelque chose nous disait et petit à petit nous démontrait que nous faisions fausse route. Un jour vint où cette conviction eut pour nous la clarté de l'évidence, et nous adoptâmes résolument l'autre méthode. Nous nous en sommes bien trouvé ; et nous croyons savoir que la plupart de nos élèves ont appris à estimer et à aimer la philosophie scolastique après s'être dépouillés des préjugés qu'eux aussi pouvaient nourrir contre elle.

En relatant ce menu fait nous avons l'air, de prime abord, de nous décerner avec tant soit peu de naïveté un petit brevet de bon succès. En réalité, nous voulions souligner qu'en préconisant l'usage de la langue maternelle, nous ne sommes pas de ceux qui, de parti pris et sans connaissance de cause, refusent de voir dans le latin la meilleure langue d'enseignement, mais de ceux qui sont arrivés à cette conviction par la réflexion et par les leçons de l'expérience. Et quoique, Dieu merci, nous n'ayons qu'une idée très médiocre de notre compétence, nous croyons pourtant avoir donné une solution *vraie*. Pour la rendre *complète*, il nous faudrait indiquer les « garanties à exiger du côté des auteurs comme du côté des professeurs pour que l'abandon de la langue tradition-

nelle et quasi officielle n'entraînât ni la perte, ni même la diminution des précieux avantages que les sciences sacrées et la philosophie retirèrent toujours de leur union naturelle ». Ce sont les propres paroles que nous avons écrites en posant le problème [1]. Elles nous rappellent un devoir auquel nous ne voulons pas nous dérober. Car plus notre solution semblera hardie à quelques lecteurs, plus nous tenons à affirmer combien nous réprouverions tout changement de méthode s'il devait un jour altérer la grande œuvre de saint Thomas d'Aquin ou relâcher les liens précieux qui unissent la philosophie scolastique au dogme catholique. Mais, moyennant quelques précautions et quelques sages mesures, nous sommes convaincu que notre solution maintiendra dans son intégrité et consacrera davantage encore une alliance si naturelle et si avantageuse aux deux parties. Ces précautions et ces mesures, nous espérons les soumettre bientôt à nos lecteurs ; ils pourront alors juger par eux-mêmes si notre confiance était fondée.

HUBERT MEUFFELS.

1) *Revue Néo-Scolastique*, mai 1902, p. 211.

III.

LES THÉORIES DE NIETZSCHE

SUR

L'ORIGINE ET LA VALEUR DE LA MORALE.

Apprécier Nietzsche en quelques pages est chose impossible ; l'œuvre du philosophe moderne est trop considérable, trop originale, aborde trop de sujets divers pour pouvoir se résumer aussi brièvement. Le but de cette étude est autre. Elle se bornera, après un aperçu général de ses différentes doctrines, à exposer en détail sa théorie sur l'origine de la morale et à faire ressortir ses faiblesses et ses contradictions.

*
* *

Kant dans sa Critique de la raison pure conclut à l'incertitude de toute vérité qui n'est pas basée sur l'expérience. Il soutient que tout jugement nécessaire et universel, ne pouvant être ni analytique ni basé sur l'expérience, doit nécessairement sa vérité à des formes *a priori* de l'intelligence, et par le fait même est entièrement subjectif. Du même coup toutes les idées universelles, telles que Divinité, Vie surnaturelle, Morale etc... deviennent indémontrables par la raison et n'ont plus qu'une valeur subjective. Mais le croyant qu'il y a en lui s'effraie des conclusions auxquelles le philosophe est arrivé ; pour relever ce qu'il vient de détruire, il forge l'impératif catégorique qui a pour conséquence de réédifier toute la morale.

Nietzsche n'a pas cette faiblesse. Devenu disciple de Kant, il admet les conclusions de la raison pure dans toute leur rigueur. Chez lui le philosophe tue le croyant. Il n'y aura plus que des phénomènes que nous apprécions d'après nous-mêmes ; toutes les idées de morale admises depuis des siècles sont fautives et erronées. « Je suis assis là et j'attends entouré de vieilles tables brisées et de nouvelles à moitié écrites. Quand viendra mon œuvre ? »

Tout est erroné, tout doit être brisé, car l'on a admis que l'homme n'est pas sa propre fin ; car l'on a admis un Être créateur, un monde supérieur, une loi morale universelle que tous les hommes doivent suivre pour arriver à la félicité que donne ce Créateur dans l'éternité.

Or, Monde supérieur, Éternité, Créateur, Morale universelle, rien de tout cela n'existe. Il n'y a plus qu'une seule chose : l'*homme*, l'homme avec ses *instincts* que Nietzsche groupera sous un nom générique : sa *volonté*.

Nietzsche ne pensera pas à prouver ce qu'il énonce ainsi, car d'après lui c'est la conséquence nécessaire de la Critique de la raison pure.

Toute philosophie se bornera donc à manifester l'homme tel qu'il est, tel qu'il existe avec ses désirs et ses répulsions : « Il m'est apparu que toute *grande* philosophie se réduisait jusqu'ici à une confession de son auteur, comme en des mémoires involontaires et inaperçus ; puis aussi que les vues morales (ou immorales) en toute philosophie formaient le véritable germe, d'où chaque fois la plante entière est éclose. Chez le philosophe rien d'impersonnel : en particulier sa morale témoigne, d'une façon décisive, de sa nature, c'est-à-dire de l'ordre dans lequel sont placées les tendances intimes de son être » [1]).

Toute la morale et avec elle tout système philosophique seront donc bouleversés.

Revenant de sa longue solitude, Zarathoustra (un des

1) *Par delà le bien et le mal*, pp. 8, 9.

héros que Nietzsche charge de nous faire connaitre la nouvelle morale) saisit la première occasion d'affirmer ses nouvelles croyances en disant au premier homme qu'il rencontre que Dieu est mort. Et à peine est-il arrivé au milieu des hommes qu'il leur annonce le nouvel évangile :

« Je vous enseigne le Surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté... Tous les êtres jusqu'ici ont créé quelque chose au-dessus d'eux, et voulez-vous être le reflux de ce grand flot et plutôt retourner en arrière à la bête que de surmonter l'homme... Le Surhumain est le sens de la terre... Restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs surnaturels. Ce sont des empoisonneurs... Ce sont des contempteurs de la vie. Ce sont des blasphémateurs de la terre (le seul blasphème qui existe encore depuis que Dieu est mort).

Voici, je vous enseigne le Surhumain : en lui peut s'abîmer votre grand mépris (mépris de l'âme qui méprisait le corps).

Que peut-il vous arriver de plus sublime ?

L'heure où votre bonheur tourne en dégoût, tout comme votre raison et votre vertu ;

L'heure où vous dites : Qu'importe ma raison ! elle est pauvreté, ordure, pitoyable contentement de soi-même ;

L'heure où vous dites : Qu'importe mon bonheur ! il est pauvreté, ordure, pitoyable contentement de soi-même ;

L'heure où vous dites : Qu'importe ma vertu ! elle est pauvreté, ordure, pitoyable contentement de soi-même ;

L'heure où vous dites : Qu'importe ma justice ! car le juste est charbon ardent ;

L'heure où vous dites : Qu'importe ma pitié ! car la pitié est la croix où l'on cloue ceux qui aiment les hommes.

Où est l'éclair qui vous lèchera de sa langue ? Où est la folie qu'il faut vous inoculer ?

Voici : je vous enseigne le Surhumain ; il est cet éclair, il est cette folie » [1]).

Si nous avons cité si longuement, c'est pour mettre d'emblée sous les yeux du lecteur le fondement de la philosophie de Nietzsche. Raison, Vertu, Bonheur, Ame, Divinité sont toutes choses dignes de mépris : tout ce qui n'est pas de la terre n'est rien : tout ce qui est surnaturel est un mépris de la vie.

1) *Zarathoustra*, p. 13.

Ce sera là la première partie de la philosophie de Nietzsche. Ce seront là ses théories qu'il nous fera connaître assez vaguement d'abord dans ses premiers ouvrages et qu'il reprendra plus tard en les précisant. Partie essentiellement négative dans laquelle il essaie de tuer tout ce qui peut exister de la morale catholique et même de la morale naturelle.

Mais Nietzsche est poète, autant, plus même que philosophe. Aussi ce qu'il a enseigné jusqu'ici ne peut lui suffire. L'œuvre de destruction qu'il a entreprise ne satisfait pas les tendances de son être vers un idéal. Il lui faut quelque chose qu'il puisse chanter après l'avoir désiré. Et de là vient ce qui sera la seconde partie de son œuvre : la théorie du Surhumain et de l'éternel retour.

Nietzsche n'a plus foi qu'en la vie, en la terre et en l'homme. Quel idéal pourra-t-il donc se forger ?

Écoutez-le : *Toutes les créatures se sont surmontées, ont créé quelque chose au-dessus d'elles-mêmes.* Ce sera le nouvel idéal qu'il nous développera. *L'homme doit se surmonter lui-même.*

Et comment se surmontera-t-il ? Par la dureté envers lui-même après avoir surmonté les autres par une dureté plus grande encore, si possible. La conséquence de sa victoire sur autrui et sur lui-même sera de pouvoir créer une table nouvelle de la valeur de toutes les choses et de toutes les idées, d'après lesquelles lui et les quelques privilégiés qui sont parvenus au même degré que lui, apprécieront enfin sainement le monde existant.

Combien de temps durera cet état ? Nietzsche est muet à ce sujet ; mais il nous a laissé dans l'hypothèse incomplète de l'éternel retour une espèce de solution.

L'éternel retour, d'après Nietzsche, est - l'idéal de l'homme souverainement joyeux, vivant, heureux de vivre, qui n'a pas appris seulement à se résigner, à supporter le passé et le présent, mais qui veut vivre, encore revivre le passé et le présent, tel qu'il fut, tel qu'il est et cela éternellement,

qui crie sans se lasser *da capo*, non seulement à sa propre vie mais à la comédie humaine et universelle tout entière et non pas seulement à une comédie, mais en réalité à l'Être qui veut cette comédie et la rend nécessaire : et cela parce qu'il se veut toujours à nouveau lui-même et se rend ainsi nécessaire. »

Nous empruntons à M. Lichtenberger la lumineuse exposition qu'il fait de cette théorie.

« La somme des forces qui constituent l'univers paraît être *constante et déterminée*. Nous ne pouvons en effet supposer raisonnablement qu'elle décroisse ; car si elle diminuait si peu que ce fût, elle aurait actuellement déjà disparu, puisqu'un temps infini s'est déjà écoulé avant le moment présent. Nous ne pouvons pas davantage concevoir qu'elle puisse grandir indéfiniment : pour croître à la manière d'un organisme, par exemple, il lui faudrait se nourrir et se nourrir de manière à produire un excédent de force ; or, d'où pourrait provenir cette nourriture, ce principe d'accroissement ? Supposer une progression indéfinie des forces de l'univers, ce serait croire à un miracle perpétuel. Reste donc l'hypothèse d'une somme de forces constante et déterminée, non infinie par conséquent. Supposons maintenant ces forces réagissant les unes sur les autres absolument au hasard, en vertu du pur jeu des combinaisons, une combinaison engendrant nécessairement la combinaison suivante ; que va-t-il se produire dans l'*éternité* du temps ? Tout d'abord nous avons à admettre que ces forces n'ont jamais atteint la position d'équilibre et qu'elles ne l'atteindront jamais. Si cette combinaison qui n'a en réalité rien d'impossible en soi, pouvait se produire un jour, elle se serait déjà produite, puisqu'un temps infini s'est déjà écoulé avant le moment présent et le monde serait immobile à tout jamais, car il est impossible de concevoir comment l'équilibre parfait une fois atteint viendrait à se rompre. Nous sommes donc en face de ce fait qu'une somme de forces constante et déterminée produit dans l'infini du temps une suite ininterrompue de combinaisons. Or puisque le temps est *infini* et que la somme totale des forces est *déterminée*, il viendra nécessairement un moment où (si grande qu'on suppose cette somme de forces et si colossal que l'on imagine le nombre des combinaisons qu'elle peut engendrer) le jeu naturel et inintelligent des possibilités ramènera une combinaison déjà réalisée. Mais cette combinaison entraînera à sa suite, en vertu du déterminisme universel, la série totale des combinaisons déjà produites. En sorte que l'évolution universelle ramène indéfiniment les mêmes phases et parcourt éternellement un cercle immense. Chaque vie particulière n'est qu'un fragment

imperceptible du cercle total : tout individu a donc déjà vécu un nombre infini de fois la même vie et la revivra éternellement à nouveau » [1]).

Sans doute, l'éternel retour s'applique autant à l'existence actuelle qu'à l'état du Surhumain, mais ses conséquences sont totalement différentes selon qu'elles s'appliquent à l'état d'infériorité ou de victoire. Pour les vaincus de la vie, qui n'ont pas voulu ou pas réussi à triompher, la perspective de refaire tout le chemin parcouru, d'endurer à nouveau les souffrances et les défaites déjà subies, a quelque chose d'affreusement triste et désespérant ; et devant cette horrible perspective, on comprend que Nietzsche soit devenu pessimiste pour toute une fraction de l'humanité ; on ne s'étonne plus devant la dureté, la cruauté impitoyable qu'il conseille à l'égard des esclaves et des faibles (comme il les appelle), cruauté qui va jusqu'à souhaiter pour eux la destruction et l'anéantissement. Par contre, pour ceux qui ont triomphé de la vie et d'eux-mêmes, la perspective d'un éternel recommencement, d'une lutte qui doit aboutir à une victoire toujours nouvelle est consolant et, disons-le avec Nietzsche, doit transporter d'une légitime fierté et d'une ivresse sans pareille.

Ne demandez pas les preuves de ces théories ; encore une fois Nietzsche s'est laissé emporter par un rêve dont la beauté le séduit et l'entraîne, sans qu'il se soucie davantage de montrer les chances que sa théorie a de se vérifier et de se prouver.

Telle est, dans son ensemble, la Philosophie Nietzschienne. Elle apparaîtra, après ce résumé, comme l'œuvre d'un rêveur occupé d'établir un système philosophique qui satisfasse des exigences laissées inassouvies par le subjectivisme kantien poussé à l'extrême.

Un fait se dégage de cet aperçu général : Nietzsche est hanté par le problème moral. A peine a-t-il admis dans

1) Lichtenberger, *Philosophie de Nietzsche*, p. 161.

toutes leurs rigueurs, les conclusions de la Critique de la raison pure, qu'il en applique l'effet destructeur à la morale. Et quand, grâce à elles, il croit avoir fait table rase de tout ce qu'enseigne la morale naturelle et catholique, il redresse un idéal nouveau, grâce à une nouvelle conception morale.

Or, voici comment ce doute angoissant sur la valeur de la morale s'est emparé de son âme et quels sont les facteurs qui l'aident à en trouver la solution. Écoutez-le :

« Grâce à un scrupule qui m'est propre et que je n'aime pas à avouer (car il se rapporte à la *Morale*, à tout ce qu'on a exalté jusqu'à présent sous le nom de morale), à un scrupule qui surgit dans ma vie si tôt et d'une façon si inattendue, avec une force irrésistible, tellement en contradiction avec mon entourage, ma jeunesse et mon origine, si peu en rapport avec les exemples que j'avais sous les yeux, que j'aurais presque le droit de l'appeler mon *a priori*, ma curiosité aussi bien que mes soupçons durent s'arrêter à temps devant cette question : Quelle *origine* doit-on attribuer en définitive à nos idées du bien et du mal ? Et de fait, j'étais encore un enfant de treize ans que déjà le problème du bien et du mal me hantait : c'est à lui, qu'à un âge où Dieu et les jeux de l'enfance se partagent le cœur, je consacrai déjà mon premier enfantillage littéraire, mon premier exercice de calligraphie philosophique... Heureusement j'appris bientôt à distinguer le préjugé théologique du préjugé moral et je ne cherchais plus l'origine du mal au delà du monde. Quelque éducation historique et philologique, *non sans un tact inné*, délicat quant aux questions psychologiques en général, transforma promptement mon problème en cet autre : *Dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé à son usage ces deux évaluations, le bien et le mal, et quelle valeur ont-elles par elles-mêmes ?* ... A cela je trouvais en moi-même et risquais maintes réponses, j'établissais des distinctions entre les temps, les peuples, le rang des individus ; je spécialisais mon problème ; les réponses se transformèrent en de nouvelles questions, recherches, conjectures, probabilités, jusqu'à ce que j'eusse enfin conquis un sol, un pays *qui me fût propre*, tout un monde ignoré, florissant et en pleine croissance semblable à un jardin secret dont personne ne devait même soupçonner l'existence » [1].

C'est donc une force innée, indépendante de sa volonté,

1) *Généalogie de la Morale*, pp. 11, 12.

qui le porte à étudier ces questions fondamentales en morale. Ce n'est pas la raison qui lui démontre leur nécessité et leur importance, ce n'est pas elle qui le pousse à rechercher leur valeur. Nietzsche ne nous dit pas davantage comment il arrive à distinguer le préjugé théologique du préjugé moral, ni ce qu'est ce *tact inné* qui lui fournit la solution aux questions qu'il se pose. Et nous pouvons le regretter, car un peu d'éclaircissement sur ces différents points eût peut-être rendu plus clair l'ensemble de ses théories.

*
* *

1° *Dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé à son usage ces deux évaluations* : *Bien et Mal ?*

2° *Quelle valeur ont-elles par elles-mêmes ?*

Voici le problème posé, et puisque toute la morale n'est qu'une étude du Bien et du Mal, il aura en le résolvant, résolu tout le problème moral. A cet effet, il emploie sa méthode habituelle ; nous le savons subjectiviste à outrance. Il a soin de nous le rappeler :

« Le fait que je m'en tiens toujours à elles (les idées de humain et trop humain) que depuis lors elles se sont resserrées, ce fait fortifie en moi la joyeuse assurance qu'elles n'ont pas pris naissance d'une façon isolée ... mais qu'elles ont poussé *d'une volonté fondamentale* de la connaissance, qui commande aux forces les plus intimes, exige un langage plus net et des concepts plus précis... De même qu'il est de toute nécessité qu'un arbre porte *ses* fruits, *nos* idées sortent de *nous-mêmes*, *nos* évaluations, *nos* « oui », *nos* « non », *nos* raisons et *nos* causes se développent, tous parents et en relation les uns avec les autres comme autant de témoignages d'*une volonté*, d'*un* état de santé, d'*un* terroir, d'*un* soleil. Seront-ils à *votre* goût ces fruits de *notre* jardin ? Mais qu'importe cela aux arbres à nous autres, philosophes ? Qu'importe cela ? » [1]

Ce seront donc *sa* volonté, *son* instinct de connaissance qui nous indiqueront *sa* solution. Peu lui importe que d'autres la partagent ou non, car ce sont *ses* idées. Et de fait,

1) *Op. cit.*, p. 10.

dans sa conception morale tout sera original. On ne peut le rattacher à aucun autre système ; il a sa morale à lui, et dans cette morale c'est le côté altruiste qui l'attire d'abord et qui également le distinguera davantage de tous les autres philosophes. Même Schopenhauer dont il revendique cependant la parenté, n'échappera pas à ses critiques. Le pessimiste allemand avait en effet reconnu parmi les plus grands sentiments moraux le non-égoïsme : renoncement et pitié. Nietzsche conteste tout cela : il n'y a plus qu'une seule chose, le *moi*. Tout doit donc lui être sacrifié ; le Bien consistera dans un égoïsme absolu. La pitié, le renoncement (entendu à l'égard du prochain ou d'un Être supérieur) deviendront le mal, car ils nous détournent de notre fin : l'élévation de nous-mêmes au Surhumain. La valeur des termes Bien et Mal est donc interchangée du moment que l'on considère la fin réelle que nous devons nous proposer.

A la lueur du flambeau de son égoïsme, Nietzsche découvre un monde nouveau ; une perspective nouvelle, immense, s'ouvre devant lui ; la vision d'une possibilité le saisit comme un vertige ; toute espèce de soupçons, de méfiances, d'appréhensions se font jour en lui ; la foi en la morale, en toute morale chancelle et une exigence nouvelle élève la voix :

« Nous avons besoin, dit-elle, d'une critique des valeurs morales ; la valeur de ces valeurs (en cours aujourd'hui) doit tout d'abord être mise en question. On a donné jusqu'ici au Bon, au Bien une valeur réelle supérieure au Méchant, au Mal. Qu'adviendrait-il si le contraire était vrai ? Si ce que nous appelons Bon était un recul pour l'humanité et non un progrès ? Un narcotique qui fait vivre à présent mais aux dépens de l'avenir, d'une façon plus inoffensive mais plus mesquine ? » [1])

Et de suite il tire sa conclusion : Ces prémisses admises, si le plus haut degré de puissance pour l'homme n'a jamais été atteint, la faute en est à la Morale.

Suivons-le dans le développement de sa théorie.

1) *Op. cit.*, p. 18.

Les concepts Bon et Mauvais ont leur origine dans une différence de classes sociales :

« *Ce sont les bons eux-mêmes*, c'est-à-dire les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation et leur élévation d'âme, ce sont eux *qui se sont eux-mêmes* considérés comme bons, jugeant leurs actes *bons* et *plus tard* les ont opposés à tout ce qui était bas, vulgaire et populacier, ce à quoi ils ont donné les noms de *Mal*, *Mauvais*. *C'est du haut de ce sentiment de leur grandeur, de la distance, qu'ils se sont arrogé le droit de créer des valeurs et de les déterminer.* La conscience de la supériorité et de la distance, le sentiment fondamental d'une race supérieure et règnante en opposition avec une race inférieure, avec un bas-fond humain : voilà l'origine de l'antithèse entre *Bien* et *Mal*, *Bon* et *Mauvais* » [1]).

C'est donc bien clair, le Bien sera ce que ceux qui se jugent *bons* qualifient comme tel du haut de leur grandeur et de leur puissance ; et le Mal sera tout ce qui touchera à la plèbe forcée de plier et d'accepter. Tel est, d'après Nietzsche, le vrai sens des valeurs *Bien* et *Mal*.

D'où vient donc le sens qui a cours maintenant ? Deux choses l'ont provoqué : la jalousie de la caste sacerdotale contre les puissants, et le ressentiment populaire.

Les jugements aristocratiques (nous acceptons et emploierons ce terme de Nietzsche sans le discuter) sont fondés sur la puissance que ces classes possèdent en elles-mêmes ; tant que l'entente régna entre les prêtres (les plus méchants des hommes) et les nobles, tout va à merveille : la table des valeurs aristocratiques est acceptée par les deux castes dirigeantes et régit le monde.

Mais l'heure vient où les puissants cherchent à enlever aux prêtres la prééminence sociale que personne n'avait songé jusque-là à leur contester, car leur manière d'apprécier la valeur des actions devient différente.

« On devine avec combien de facilité la façon d'apprécier propre au prêtre se détachera de l'aristocratie guerrière, pour se développer en une appréciation tout à fait contraire ; le terrain sera

1) *Op. cit.*, p. 30.

surtout favorable au conflit, lorsque la caste des prêtres et celle des guerriers se jalouseront mutuellement et n'arriveront plus à s'entendre sur ce rang. Les jugements de valeur de l'aristocratie guerrière sont fondés sur une *puissante constitution corporelle*, une santé florissante, sans oublier ce qui est nécessaire à l'entretien de cette vigueur débordante : la guerre, l'aventure, la chasse, la danse, les jeux et exercices physiques et en général tout ce qui implique une activité robuste, libre et joyeuse. La façon d'apprécier de la haute classe sacerdotale repose sur d'autres conditions premières : tant pis pour elle quand il s'agit de guerre. Les prêtres, le fait est notoire, sont *les plus méchants ennemis*. Pourquoi donc? Parce qu'ils sont les plus *incapables*. L'impuissance fait accroître en eux une haine monstrueuse et sinistre, intellectuelle et venimeuse » [1].

La lutte s'ouvre donc entre les forts et les puissants d'une part, les plus incapables d'autre part. Ceux-ci veulent rester maîtres, ceux-là veulent le pouvoir sans partage. L'issue de ce duel paraît devoir se terminer en faveur des premiers ; et cependant c'est le contraire qui arrivera. Car les prêtres, n'ayant pas la force à leur service, emploieront la ruse, s'appuieront sur l'autre classe sociale, exploiteront les ressentiments populaires. Et dans cette lutte ils l'emporteront, car ils oseront ce que l'on n'aurait pas même osé concevoir si l'on n'avait pas été prêtre : le renversement de l'équation des valeurs aristocratiques.

Ils s'appuieront donc sur les esclaves, sur ceux qu'ils avaient opprimés d'abord. La plèbe seule n'aurait jamais ni su ni pu entreprendre cette lutte. Le prêtre vient à sa rescousse et la fait triompher. Aussi est-ce au peuple juif (peuple sacerdotal) que Nietzsche assigne le rôle principal dans cette lutte désespérée et finalement triomphante. Dans quelques pages d'une grande beauté, Nietzsche nous décrit cette lutte et nous montre l'influence du peuple juif dans ce combat d'où sort triomphante la nouvelle morale.

La table des valeurs morales sera donc transformée. Tout ce qui jusqu'ici a été bon et noble est devenu le mal.

1) *Op. cit.*, p. 43.

Les petits, les faibles, les esclaves sont devenus les bons, en raison même de leur impuissance.

Quelle est donc cette morale des esclaves qui vient de triompher et qui va devenir la loi du monde pendant vingt siècles? C'est la morale du ressentiment. Elle ne commence que lorsque le ressentiment lui-même devient créateur de valeurs ; le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance *imaginaire*.

« Soyons, disent les faibles, le contraire des méchants, c'est-à-dire bons. Est bon quiconque ne fait violence à personne, quiconque n'offense, ni n'attaque, n'use pas de représailles et laisse à Dieu le soin de la vengeance, quiconque se tient caché comme nous, évite la rencontre du mal et du reste attend peu de chose de la vie, comme nous, les patients, les humbles et les justes... »

« Nous les faibles, nous sommes décidément faibles ; *nous ferons donc bien de ne rien faire de tout ce pour quoi nous ne sommes pas assez forts.* — Mais cette constatation amère, cette prudence de qualité très inférieure que possède même l'insecte (qui fait le mort, en cas de grand danger, pour ne rien faire de trop) grâce à ce faux monnayage, à cette impuissante duperie de soi, a pris les dehors pompeux de la vertu qui sait attendre, qui renonce et qui se tait, comme si la faiblesse même du faible (c'est-à-dire son essence, son activité, toute sa réalité unique, inévitable et indélébile) était un accomplissement libre, quelque chose de volontairement choisi, un acte de mérite. Cette espèce d'hommes a un besoin de foi au sujet neutre, doué de libre arbitre et cela par un instinct de conservation personnelle d'affirmation de soi, par quoi tout mensonge cherche d'ordinaire à se justifier. Le sujet neutre (l'âme dans le langage populaire) est peut-être resté jusqu'ici l'article de foi le plus inébranlable, par cette raison qu'il permet à la grande majorité des mortels, aux faibles et aux opprimés de toute espèce, cette sublime duperie de soi qui consiste à tenir la faiblesse elle-même pour une liberté, tel ou tel état nécessaire pour mérite » (1).

L'opposition radicale qu'il y a entre les morales se dégage maintenant dans toute son évidence.

Résumons-en les antinomies fondamentales :

1° La morale aristocratique naît d'une triomphale affir-

(1) *Op. cit.*, p. 67.

mation d'elle-même, de sa propre force, de sa propre puissance. La morale des esclaves naît de la négation de tout ce qui n'est pas elle-même. Voilà la distinction fondamentale : la morale des esclaves a besoin d'un monde extérieur pour être conçue ; la morale aristocratique, pas : celle-ci est donc une action, celle-là n'est qu'une réaction.

2° La morale aristocratique a créé le type bon longtemps avant le type mauvais, et si pour celui-ci elle a du mépris, il y a quelque chose d'inactif, d'inefficace dans ce mépris : car elle sent qu'elle n'a pas besoin de ce contraste pour être convaincue de sa propre bonté. Chez les esclaves, tout autre est la genèse de leur idée de bien. Ils ont commencé par haïr tout ce qui n'était pas eux ; ils ont englobé sous le nom de mal l'objet de leur haine, et ce n'est que conséquemment à cela, quand ils ont triomphé, qu'ils ont pensé et défini le bien.

3° Chez les grands, le bien est inséparable de l'action, car ils sont débordants de force, d'activité victorieuse et triomphante ; chez les faibles qui n'ont trouvé jusqu'alors dans l'action que la souffrance et la défaite, on fera résider le bonheur ou la possession du bien dans l'assoupissement, le repos et la paix.

4° Le but que l'on se proposera sera donc également différent : Chez les nobles l'on s'efforcera de toujours grandir, de toujours pouvoir davantage, dût-on lutter pour cela, car la victoire compensera tous les efforts et les peines ; chez les esclaves le but à atteindre sera l'assoupissement dans une sorte de béatitude et d'immobilité.

Cette morale des esclaves conduit l'homme à l'abaissement de l'homme, à l'anéantissement de toutes ses facultés, en faisant consister le Bon dans le repos. Nietzsche démontre ainsi l'absurdité de cette théorie :

« Que les agneaux aient l'horreur des grands oiseaux de proie, voilà ce qui se comprend : mais ce n'est pas une raison d'en vouloir aux grands oiseaux de proie de ce qu'ils ravissent les petits agneaux. Et si les agneaux se disent entre eux : « Ces oiseaux de

proie sont méchants ; et celui qui est oiseau de proie aussi peu que possible, voire même tout le contraire, un agneau, celui-là ne serait-il pas bon ? » il n'y aurait rien à objecter à cette façon d'ériger un idéal, si ce n'est que les oiseaux de proie lui répondront par un coup d'œil quelque peu moqueur et se diront peut-être : « Nous ne leur en voulons pas du tout à ces bons agneaux, nous les aimons même ; rien n'est plus savoureux que la chair tendre d'un agneau. »

Exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme telle, qu'elle ne soit pas une volonté de terrasser et d'assujettir, une soif d'ennemis et de triomphes, c'est tout aussi insensé que d'exiger de la faiblesse qu'elle manifeste de la force. *Une quantité de force déterminée répond exactement à la même quantité d'instinct, de volonté, d'action*, bien plus, *la résultante n'est pas autre chose que cette volonté, cet instinct, cette action même*, et il ne peut en paraître autrement que grâce aux séductions du langage (et des erreurs fondamentales de la raison qui y sont figées) qui tiennent tout effet pour conditionné par une cause efficiente, par un sujet et se méprennent en cela. De même, en effet, que le peuple sépare la foudre de son éclat pour considérer l'éclair comme une action particulière, manifestation d'un sujet qui s'appelle la foudre, de même la morale populaire sépare aussi la force des effets de la force, comme si derrière l'homme fort, il y avait un substratum neutre qui serait libre de manifester la force ou non. Mais il n'y a point de substratum de ce genre, il n'y a point d'être derrière l'acte, l'effet, le devenir ; l'acteur n'a été qu'ajouté à l'acte, *l'acte est tout* » [1].

Il est donc impossible à l'aigle de se faire agneau, car il est force et cette force est action, et en dehors de l'acte il n'y a rien. Il n'y a donc que la faiblesse qui puisse concevoir cette idée absurde de la force qui se domine en se condamnant au repos. Vouloir cette fin répugne essentiellement à la force, car elle en est la destruction, l'anéantissement. Et cependant, au dire de Nietzsche, grâce au triomphe de la morale des esclaves, cette théorie a produit son effet délétère sur l'humanité :

« Le rapetissement et le nivellement de l'homme européen cachent notre plus grand danger, ce spectacle rend l'âme lasse ... Nous ne voyons aujourd'hui rien qui permette de devenir plus grand, nous pressentons que tout va en s'abaissant pour se réduire

1) *Op. cit.*, pp. 64-65.

de plus en plus à quelque chose de plus mince, de plus inoffensif, de plus prudent, de plus médiocre, de plus indifférent encore, jusqu'au superlatif des chinoiseries et des vertus chrétiennes (l'homme, n'en doutons pas, devient toujours *meilleur* d'après les vertus chrétiennes). Oui, le destin fatal de l'Europe est là ; ayant cessé de craindre l'homme, nous avons aussi cessé de l'aimer, de le vénérer, d'espérer en lui, de vouloir avec lui. L'aspect de l'homme nous lasse aujourd'hui. Qu'est-ce que le *nihilisme*, sinon cette lassitude-là ? .. Nous sommes fatigués de l'homme. »

L'œuvre de Nietzsche touche donc à sa fin ; après nous avoir montré la genèse des deux morales et avoir expliqué comment la mauvaise conception l'a emporté sur la bonne, après avoir étalé au grand jour l'influence désastreuse que le faux idéal de la morale des esclaves a eue sur l'humanité, il ne lui reste plus qu'à nous faire assister à la condamnation des moyens que cette morale actuellement triomphante a employés pour atteindre sa fin. Dans un dialogue assez imagé, qu'il faudrait reproduire en entier, Nietzsche charge un passant de lui dire -- ce qu'il a surpris par une bouche d'air de cette ténébreuse usine où se fabrique l'idéal des esclaves --, et il nous apprend ainsi que les leviers dont ils se servent sont les vertus chrétiennes.

L'impuissance qui n'use pas de représailles s'appellera la bonté ; la faiblesse, mérite ; la craintive bassesse, humilité ; la soumission à ceux que l'on hait, obéissance ; la lâcheté sera la patience ; ne pas pouvoir se venger devient ne pas vouloir se venger ; pardon des offenses, amour du prochain. Enfin le plus puissant de tous sera la foi en une éternité, éternité à double face dans laquelle ces soi-disant vainqueurs d'eux-mêmes jouiront éternellement du bonheur que leur donne leur Dieu, et de la vue des tourments éternels aussi de ceux qui ne les auront point imités et qui seront les éternelles victimes de ce même Dieu (devenu Dieu de justice) chargé de tirer vengeance des impies.

*
* *

Il nous reste, avant de terminer, à examiner rapidement avec Nietzsche, et l'origine philologique de la théorie et l'exposé historique qu'il donne comme exemple de sa réalisation.

Nietzsche avance que « les désignations du mot *bon* dérivent dans toutes les langues d'une même transformation d'idées » : à savoir que partout l'idée de distinction, noblesse *au sens du rang social* est l'idée-mère d'où naissent et se développent *nécessairement* l'idée de *bon* au sens *distingué quant à l'âme* et celle de *noble* au sens de *ayant une essence supérieure, privilégié quant à l'âme*. Et ce développement est toujours parallèle à celui qui finit par transformer les notions de *vulgaire*, *plébéien*, *bas* en celle de *mauvais*.

Or, il semble qu'une thèse si importante à ses yeux devrait être prouvée : Nietzsche se borne à apporter un exemple tiré de l'allemand, et c'est à peine si plus loin il nous cite l'un ou l'autre exemple tiré du latin et du grec ! Si même nous admettons, sans les discuter[1]), les preuves linguistiques de Nietzsche, nous pouvons lui répondre qu'elles ne sont ni probantes ni suffisantes. En effet, ce n'est pas avec trois mots, tirés de langues postérieures de plusieurs milliers d'années au début de l'humanité, qu'il peut prétendre justifier sa théorie (époque de l'âge d'or de sa morale).

De même en est-il de l'exposé historique par lequel il termine son étude du bien et du mal. Il nous apprend que le point culminant de cette lutte qui se livre, paraît-il, entre les deux morales depuis le commencement du monde et qui n'est pas encore finie, se trouve dans la lutte de Rome (sa morale) contre la Judée (morale des esclaves).

Remarquons-le à nouveau, Nietzsche interprète l'histoire et les sciences à sa façon : il veut nous montrer que sa théorie est réelle et il nous dit que le peuple romain a pra-

1) M. Bréal dont la compétence en la matière ne peut être révoquée en doute, constate que la plupart des faits cités par Nietzsche sont inexacts. *Mémoires de la Société de Linguistique*, t. IX, p. 457.

tiqué sa morale. Il nous demande un acte de foi pour admettre la vérité de cette thèse que rien ne vient ni expliquer ni prouver. C'est l'énoncé d'un dogme auquel il faut croire. Que nous sommes loin du subjectivisme de l'auteur!

C'est au peuple juif (peuple sacerdotal par excellence) qu'il faut attribuer le rôle principal dans ce triomphe de la morale des esclaves. Or, les castes sacerdotales sont celles qui se sont montrées le plus adversaires de la nouvelle doctrine. Si Nietzsche avait connu l'histoire du catholicisme, il aurait su que les prêtres juifs furent les plus ardents à combattre la nouvelle religion, qui du reste était leur condamnation. Comment se justifie alors le rôle qu'il attribue au peuple juif?

Nietzsche voit tout au travers du prisme de sa personnalité : l'origine du bien et du mal, le sens des mots, la manière dont ils semblent corroborer sa théorie, l'histoire; et c'est aussi ce qui nous permet de ne pas admettre les idées qu'il nous présente avec beaucoup d'art mais trop peu de raisonnement pour faire œuvre vraiment philosophique.

* * *

Il nous sera facile, en terminant, de restituer au bien et au mal leur valeur réelle. Reprenons ses questions :

1° Dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé ces deux évaluations : Bien et Mal?

2° Quelle valeur ont-elles par elles-mêmes?

Nous y répondons :

L'homme ne peut pas inventer ces deux valeurs. Ce n'est pas l'homme qui décide si quelque chose est bien ou mal; car 1° l'homme n'est pas le maître de sa finalité; 2° sans mesurer les choses à sa finalité, il lui est impossible de leur donner une étiquette en moralité.

Il découle en effet nécessairement de la nature même de l'homme (la nature étant la substance de l'être considérée en tant que principe d'action propre à l'espèce) que son

activité ait une direction déterminée vers un terme qui s'appellera le *bien* de cet être. Car la fin de tout être ne peut se chercher que dans l'acquisition de quelque chose de bon pour lui. Il serait en effet absurde, contre nature, de supposer l'être capable d'agir d'une manière absolument nuisible à lui-même. Mais s'il en est ainsi, tous les hommes ayant la même nature, devront avoir nécessairement la même fin : c'est-à-dire que tous, pour satisfaire leur tendance naturelle, devront tendre vers le même bien.

Le fondement objectif de l'idée de Bien est donc situé dans la nature même de l'homme. Dès lors, l'évaluation de la valeur « Bien » est nécessairement en dehors de leur appréciation individuelle, la même pour tous, qu'ils soient forts ou faibles, nobles ou esclaves.

Ce sera donc la même morale qui devra régir les actes de tous les hommes.

Ainsi est réfutée la dualité de morales que Nietzsche veut voir dans le monde, et la morale des puissants prônée par lui : car dans cette conception qui lui est chère il assigne un terme différent à l'activité des deux classes sociales.

Il en résulte aussi, par conséquence immédiate, que puisque la fin de l'être doit être un bien, tout acte qui l'écartera de l'acquisition de cette fin, qui est le Bien, sera un mal pour lui. L'idée de Mal doit logiquement être postérieure à l'idée de Bien, et par le même fait elle est négative. Nietzsche faisant de l'idée de Mal l'origine de la morale des esclaves et la supposant productrice de l'idée de Bien, commet une faute qui doit enlever toute valeur à la théorie qu'il base sur cette thèse logiquement fausse.

C[te] Philippe de Ribaucourt.

IV.

L'IDÉE DU BONHEUR

D'APRÈS ARISTOTE.

Nous voulons être heureux [1]; nous voulons tout pour cela, et parce que cela nous suffit [2]. Le bonheur est la fin suprême de nos actions, celle à laquelle tout le reste se rapporte et qui par là même ne se rapporte à rien autre : c'est le souverain bien [3]. Sur ce point capital, les philosophes sont unanimes, ou à peu près : tant est puissant le relief que lui donnent à la fois le vœu de la nature et les lumières de la raison. Mais l'accord cesse dès qu'il est question de savoir en quoi consiste le bonheur [4].

I.

Quoi qu'en ait dit Platon, le bonheur ne peut être qu'une sorte de plaisir [5]. Et le plaisir vient toujours d'un déve-

1) Arist., *Eth. Nic.*, H, 14, 1153b, 25-28 ; *Polit.*, H, 13, 1331b, 39-40 : ὅτι μὲν οὖν τοῦ τ' εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν.

2) Id., *Eth. Nic.*, A, 5, 1097b, 7-16 : ... τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι.

3) Id., *Eth. Nic.*, A, 5, 1097a, 15-34, 1097b, 1-6 : ... τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται ... τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ διὰ τοῦθ' αἱρετῶν, καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο· τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ ... ; *Ibid.*, K, 1172a, 21-26; *Ibid.*, 1176b, 2-6 ; *Polit.*, H, 13, 1332a, 3-7.

4) Id., *Eth. Nic.*, A, 2, 1095a, 17-22 : ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστιν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ' ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν.

5) Id., *Ibid.*, H, 14, 1153b, 7-17.

loppement harmonieux d'énergie. Il achève l'acte ; c'est un complément qui, sans le constituer, lui donne sa dernière perfection : il s'y ajoute « comme à la jeunesse sa fleur ». De plus, le plaisir s'accroît et s'épure, au fur et à mesure que l'énergie dont il émane gagne en noblesse [1]). Par suite, ce qui procure à chaque être sa jouissance la plus douce, c'est l'exercice de l'activité qui le spécifie ; car c'est toujours celle-là qui est dominatrice et qui de ce chef est la plus noble [2]).

Or ce qui fait la marque spécifique de l'homme, ce n'est pas la puissance végétative, ni même la sensibilité. Tout cela, il le possède en commun avec un nombre plus ou moins grand d'autres êtres. Ce qui fait la marque spécifique de l'homme, c'est la pensée et la raison qui s'en suit : c'est l'activité intellectuelle. Là se trouve donc aussi la source principale de ses joies ; de là surtout provient son bonheur [3]). Pour être heureux, il faut que l'homme vive par l'intelligence et selon l'intelligence ; il faut qu'il ait à la fois la vertu contemplative qui fait le philosophe, et cette vertu d'un ordre inférieur, qui soumet ses actions à la loi de l'esprit et que l'on appelle pratique [4]).

De plus, le bonheur suppose un certain cortège de biens physiques. Le sage n'est complètement heureux, que lorsqu'il ajoute à la vertu la santé, la beauté, la richesse, une couronne d'amis, l'estime de ses semblables et quelques-uns

1) Arist., *Ibid.*, K, 4, 1174b, 18-33: ... τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα ; *Ibid.*, 7, 1177a, 23-24 : ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν.

2) Id., *Ibid.*, K, 1178a, 5-6 : τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ.

3) Id., *Eth. Nic.*, A, 6, 1097b, 24-34, 1098a, 1-17 : ... εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ; *Ibid.*, I, 9, 1169b, 30 et sqq.; *Ibid.*, K, 6, 1176b, 26-33, 1177a, 1-11 ; *Ibid.*, 7, 1178a, 6-8 : καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. Οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος ; *Mag. Mor.*, A, 4, 1184b, 22-31 ; *Eth. Eud.*, B, 1219b, 27 et sqq.

4) Id., *Eth. Nic.*, K, 7, 1177a, 12-18 ; *Ibid.*, K, 8, 1178a, 9-14.

de ces honneurs politiques qui sont comme la splendeur de la vie [1]). Il le devient d'autant moins, au fur et à mesure que l'un de ces avantages lui fait défaut. Et, s'il lui arrive de subir des infortunes extrêmes, on peut encore dire de lui qu'il est beau, on le peut même avec d'autant plus de raison ; car la sérénité invincible avec laquelle il supporte son malheur, donne à sa vertu comme un nouvel éclat ; il manifeste alors tout ce que son âme recélait d'amour du bien et de maîtrise de soi. Mais ce serait une exagération de soutenir qu'il vit dans la félicité [2]). Il n'est pas heureux, le patient auquel on inflige le supplice de la roue, quel que soit d'ailleurs son degré d'énergie morale [3]) ; il n'est pas heureux non plus, celui dont la destinée ressemble à celle du vieux Priam, n'y serait-il tombé, comme lui, qu'après une longue suite de prospérités. L'excès de la misère détruit l'œuvre du bonheur [4]).

Le bonheur est donc chose très complexe : il exige le concours d'une foule d'éléments divers. Il a besoin, pour s'épanouir, du développement intégral de la nature humaine ; et ce développement lui-même ne peut se produire qu'à la faveur d'un ensemble de circonstances où le hasard est de moitié.

Ce concert du dedans et du dehors doit, en outre, avoir une certaine persistance. Une hirondelle ne fait pas le printemps, un jour ne fait pas l'année. Un plaisir isolé ne constitue pas le bonheur [5]). Comme le bonheur est le sou-

1) Arist., *Ibid.*, A, 9, 1099a, 29-33 : ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν. φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἴπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα ; *Ibid.*, 1099b, 1-11, 25-28 ; *Ibid.*, K, 9, 1178b, 33 et sqq. ; *Polit.*, H, 13, 1331b, 41 : δεῖται γὰρ καὶ χορηγίας τινὸς τὸ ζῆν καλῶς.

2) Id., *Pol.* H, 13, 1332a, 19-21 : χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ πενίᾳ καὶ νόσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς· ἀλλὰ τὸ μακάριον ἐν τοῖς ἐναντίοις ἐστίν ; *Eth. Nic.*, A, 9, 1099b, 2-6 ; *Ibid.*, 11, 1100b, 19-34.

3) Id., *Eth. Nic.*, H, 14, 1153b, 19-21.

4) Id., *Ibid.*, A, 10, 1100a, 5-9 ; *Ibid.*, 11, 1101a, 6-13.

5) Id., *Eth. Nic.*, A, 6, 1098a, 18-20 ; *Ibid.*, 10, 1100a, 4-9 : δεῖ γὰρ [εὐδαιμονία], ὥσπερ εἴπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου ... ; *Ibid.*, K, 7, 1177b, 24-25.

verain bien, le terme au delà duquel on n'a plus rien à désirer, il ne peut avoir de manque ; il n'en peut pas plus avoir du côté du temps que du côté de l'activité dont il émane [1]). Parfait et complet par lui-même, il faut qu'il se développe dans une carrière qui soit elle-même parfaite et complète, ἐν βίῳ τελείῳ.

Enfin, le bonheur ne naît que de l'énergie en exercice. Ce n'est pas une puissance, ce n'est pas une qualité non plus : c'est un acte, ou plutôt l'achèvement d'un acte, comme les autres plaisirs dont il n'est d'ailleurs que le plus élevé, le plus pur et le plus durable [2]). Celui qui dort comme un Endymion, n'est pas heureux ; il ne l'est pas plus qu'une plante. Et si les dieux réalisent pleinement la béatitude, c'est que, loin d'être plongés dans un sommeil stupide, ils déploient sans cesse une très calme mais très puissante activité [3]).

II.

Tels sont les éléments que requiert le bonheur. Mais il ne suffit pas de les énumérer ; on y pressent une sorte d'hiérarchie et d'unité profonde qu'il importe de mettre en lumière.

La contemplation procure à l'homme la meilleure partie de ses jouissances [4]). Par là, sa félicité revêt une excellence qui dépasse sa nature : elle a quelque chose de celle des dieux ; elle lui serait égale, si nous pouvions nous délivrer totalement de la matière, nous arracher à la loi du devenir et nous fixer pour toujours dans la pensée des vérités éter-

1) Arist., *Ibid.*, A, 11, 1101a, 14-19 : ... τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντῃ πάντως ; *Ibid.*, H, 14, 1153b, 15-17 ; *Ibid.*, K, 7, 1177b, 24-26 : ... οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας ; *Ibid.*, K, 1176b, 5-6.

2) Id., *Ibid.*, A, 6, 1097b, 24-25 : τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ' [εὐδαιμονία], εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρωπόυ ; *Ibid.*, 1097b, 33-34, 1098a, 1-4 : λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος [ζωή] ; *Ibid.*, K, 6, 1176a, 33-35, 1176b, 1-9 ; *Eth. Eud.*, A, 5, 1216a, 2-14 ; *Ibid.*, A, 7, 1217a, 30-40 ; *Polit.*, H, 13, 1332a, 7-18 ; *Eth. Nic.*, I, 8, 1168a, 13-15 ; *Met.*, Θ, 8, 1050a, 34-36, 1050b, 1-2 ; *Ibid.*, Λ, 7, 1072b, 14-30.

3) Id., *Ibid.*, K, 8, 1178b, 7-32.

4) Id., *Eth. Nic.*, K, 7, 1177a, 12-18.

nelles [1]). C'est de la vie contemplative que viennent nos joies les plus douces, et parce qu'elle est notre énergie la plus haute, celle qui se rapproche le plus de « l'acte pur ». C'est de la vie contemplative que viennent nos joies les plus longues, car il est moins pénible de méditer que d'agir : il ne s'y produit presque pas de fatigue [2]). Et ces joies pleines et durables, nous pouvons les renouveler comme nous le voulons, quand nous le voulons. S'agit-il de pratiquer la libéralité, la justice, ou même la tempérance, il y faut une certaine fortune. L'action a besoin du concours des biens extérieurs ; elle en a d'autant plus besoin qu'elle acquiert plus de grandeur et de beauté. Le sage qui contemple se suffit : ses jouissances ne dépendent que de lui-même; il les a comme sous la main [3]).

Après la contemplation, ce qui concourt le plus au bonheur, c'est la vertu pratique [4]). Elle est belle de sa nature; et, à ce titre, il s'y ajoute je ne sais quelle volupté virile qui ne vient que d'elle, volupté d'autant plus profonde que l'on a une raison plus haute et le cœur plus généreux [5]). De plus, la vertu est comme la voie par où l'on s'élève jusqu'à la vie contemplative. Si nous faisons effort pour ajuster nos actions à la mesure de l'ordre moral, ce n'est pas seulement en vue du charme incomparable qui se dégage de ce noble labeur. Le vrai prix de la lutte est plus élevé ; il a quelque chose de « divin et de bienheureux » : nous prenons de la peine pour avoir du loisir ; et le but du loisir, c'est l'exercice de la pensée pour la pensée [6]).

1) Arist., *Ibid.*, K, 7, 77b, 1126-31; *Met.*, Λ, 7, 1072b, 11-31 ; *Ibid.*, 8, 1178b, 7-27; *Ibid.* 9, 1179a, 22-32.

2) Id., *Ibid.*, K, 7, 1177a, 18-27 ; *Ibid.*, 1177b, 22.

3) Id., *Eth. Nic.*, K, 7, 1177a, 27 et sqq. ; *Ibid.*, 8, 1178a, 29-35, 1178b, 1-7.

4) Id., *Ibid.*, K, 8, 1178a, 9-23 : Δευτέρως δ'ὁ [βίος] κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν ... Les vertus pratiques relèvent du composé [συνθέτου] ; elles sont donc purement humaines [ἀνθρωπικαί].

5) Id., *Ibid.*, A, 9, 1099a, 7-28.

6) Id., *Ibid.*, K, 7, 1177b, 1-24 : ... Δοκεῖτε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν ... ; *Ibid.*, A, 10, 1099b, 16-18. D'après la *Morale Eud.*, la contemplation et la vertu

Dans la vertu pratique elle-même il y a matière à distinction. Nos désirs ne contiennent pas leur règle en eux ; ils sont par nature aveugles et indéfinis [1]). Il leur faut un principe supérieur qui les pense sous la forme de l'universalité, les syllogise en quelque sorte et les coordonne en vue de la plus grande jouissance possible. Et cette force architectonique de la vie, c'est la prudence. Cette vertu a donc la primauté. Les autres, comme le courage, la tempérance et la justice, n'existent qu'autant qu'elles portent son empreinte et réalisent ses ordres : elles reçoivent de sa plénitude tout ce qu'elles ont de valeur morale, et par là même tout ce qu'elles apportent à l'édifice de la félicité [2]).

Au-dessus de la vertu, et sous un autre titre, se rangent les biens corporels et extérieurs. Tandis que la vertu est le principe du bonheur, ils n'en sont que les conditions plus ou moins extrinsèques [3]) ; encore n'y servent-ils que dans la mesure où l'usage en est bien ordonné [4]). Il faut de la santé pour agir et même pour contempler ; on n'arrive au plein épanouissement de son énergie personnelle que si l'on possède une certaine fortune et des amis. Mais, ces avantages une fois donnés, rien n'est encore fait, tout peut tourner à notre plus grand malheur. C'est du dedans que vient le bonheur ; « il habite le temple de l'âme », suivant le mot de Démocrite. C'est du fond de notre activité intel-

morale ont un autre genre de relation : tout consiste à contempler Dieu et à le servir, τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν. H, 15, 1249b, 13-211. C'est là une variante d'inspiration platonicienne qui ne s'accorde pas avec la pensée d'Aristote.

1) Arist., *Eth. Nic.*, Γ, 15, 1119b, 8-9 : ἄπληστος γὰρ ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ ; *Polit.*, A, 9, 1258a, 1-2 ; *Ibid.*, B, 7, 1267b, 3-5 : ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ... Cf. A, 13, 1102a, 26-34, 1102b, 1-34.

2) Id., *Ibid.*, Z, 13, 1144b, 4-36, 1145a, 1-2 ; *Ibid.*, K, 8, 1178a, 16-19 ; *Eth. mag.*, A, 35, 1198a, 34 et sqq.

3) Id., *Eth. Nic.*, A, 9, 1099a, 32-33 : ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα ; *Ibid.*, 1099b, 26-28 ; *Ibid.*, 11, 1100b, 7-11 ; *Ibid.*, H, 14, 1153b, 16-19 : οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ'εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα ; *Ibid.*, K, 8, 1178a, 29 et sqq. ; *Ibid.*, 9, 1178b, 33-35.

4) Id., *Ibid.*, H, 14, 1153b, 21-25.

lectuelle qu'il jaillit. Et les biens physiques n'y coopèrent qu'autant que cette activité elle-même règle le temps et la limite de leur emploi [1]).

Ainsi tout se coordonne et se simplifie en même temps, tout se ramène en définitive aux gradations diverses d'une seule énergie, la plus noble et la plus puissante, celle qui fait la caractéristique de l'homme. Qu'est-ce que la vertu contemplative? L'intelligence, en tant qu'elle s'applique aux principes de l'Être [2]). Qu'est-ce que la prudence? L'intelligence aussi, en tant qu'elle se tourne aux principes de l'action [3]). Que sont les autres vertus morales? Une traduction de l'intelligence dans la vie pratique. La possession des biens physiques eux-mêmes n'est belle et bonne qu'autant que l'intelligence y fait descendre sa loi. Rien ne produit le bonheur que la pensée, ce que la pensée informe et dans la mesure où elle l'informe : ce qui est encore la pensée. Le bonheur est le sentiment de la pleine évolution de l'activité rationnelle [4]). L'idée est grande et profonde. Aussi Aristote, lorsqu'il l'expose, se sent-il comme emporté par une sorte d'enthousiasme. « Il faut, dit-il, tendre autant que possible à l'immortalité, il faut tout oser en vue de vivre selon ce qu'il y a de meilleur en nous. Si l'homme est petit par son volume, il l'emporte de beaucoup sur tout le reste par sa puissance et sa dignité » [5]). Et pour lui, comme pour Pascal, ce double privilège tient en un mot : la pensée.

III.

Si des éléments que suppose le bonheur on passe au sentiment qui le constitue, on arrive à une précision nouvelle.

1) Arist., H, 14, 1153b, 24-25 : πρὸς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ὁ ὅρος αὐτῆς [εὐτυχίας].
2) Id., *Ibid.*, Z, 7, 1141a, 17-20.
3) Id., *Ibid.*, Z, 13, 1144b, 17-28; en ce passage, la droite raison ou raison pratique et la prudence [φρόνησις] sont identifiées. Cf. *Eth. Nic.*, Γ, 15, 1119b, 11-18; A, 13, 1102a, 26 et sqq.; Z, 1, 1138b, 18-34 ; H, 13, 1153a, 29-35.
4) Id., K, 6, 1177a, 1-2 : Δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι.
5) Id., *Ibid.*, K. 7, 1177b, 31 et sqq.

Le bonheur, pour Aristote, n'est pas une somme de plaisirs, comme pour Épicure ou Bentham. A ses yeux, les plaisirs ne diffèrent pas seulement par la quantité ; ils diffèrent aussi par la qualité. Et pour l'établir, il a recours à trois raisons principales. Lorsque l'on considère des plaisirs qui résultent d'énergies distinctes, on s'aperçoit que les uns tendent à détruire les autres. Celui qui aime la flûte n'a plus d'oreilles pour écouter des syllogismes ; le charme qu'il trouve à son art, l'absorbe. Il en va de même pour l'intempérant à l'égard de la vertu. Il y a lutte dans ces cas ; il y a opposition, et par là même dissemblance [1]. Au contraire, si l'on prend un plaisir à part, on observe qu'il accroît et du dedans l'énergie dont il émane. C'est donc qu'il fait une même chose avec elle : et, par suite, il faut compter autant d'espèces de plaisirs qu'il y a d'espèces d'activités [2]. On a vu, d'ailleurs, plus haut que tous les plaisirs sont des achèvements d'actes. Et, dès lors, n'est-il pas de rigueur métaphysique qu'ils diffèrent entre eux comme ces actes eux-mêmes, c'est-à-dire qualitativement [3] ?

On ne peut dire non plus que le bonheur soit une hiérarchie de plaisirs. Au gré d'Aristote, cette seconde définition n'est pas moins inexacte que la première. Si le bonheur ne se compose point de parties homogènes, il ne se compose pas davantage de parties spécifiquement distinctes et superposées : il est supérieur au nombre, comme Dieu [4]. Les biens du corps et ceux du dehors une fois donnés, il se produit chez l'homme qui veut l'ordre un harmonieux développement de sa nature. A ce développement, qui est tout entier raison ou l'œuvre de la raison, s'ajoute un plaisir également supra-sensible, une joie exquise, profonde et durable, qui est aussi d'espèce purement rationnelle. Et cela, voilà le bonheur. Le reste y aide ; ce n'est pas lui : ce

1) Arist., *Eth. Nic.*, K, 5, 1175b, 1-17.

2) Id., *Ibid.*, K, 5, 1155a, 30-36.

3) Id., *Ibid.*, 1175a, 22-30 ; 1175b, 21-27.

4) Id., *Ibid.*, A, 5, 1097b, 16-17 : ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην.

n'en est que la matière ou la condition. Aussi l'animal et l'enfant ne sauraient-ils être heureux, puisque l'un n'a pas la raison et que l'autre l'a seulement en puissance. Ils peuvent éprouver des plaisirs ; ils sont incapables de bonheur [1].

IV.

Si le bonheur est raison et par là même vertu, il implique aussi le désintéressement. Qu'est-ce, en effet, pour le sage, que chercher son propre bonheur ? C'est faire effort pour discipliner d'aveugles tendances, c'est faire effort pour pratiquer la tempérance, le courage, la justice et la philanthropie : c'est travailler au règne de l'ordre en soi et par là même autour de soi [2]. A la différence du méchant qui se ramasse tout entier sur lui-même, le sage donne de sa plénitude et se répand sous forme de bonté. Il s'aime dans la mesure où il aime la raison qui est le fond de son être [3] ; et, par suite, il vit pour le bien des autres dans la mesure où il vit pour son propre bien. Dans le νοῦς, qui est la faculté de l'universel, se concilient en lui l'égoïsme et l'altruisme [4].

Le bonheur a donc une excellence que rien n'égale ici-bas; il comprend tout et domine tout ce qu'il comprend. Il est infiniment au-dessus des richesses et des plaisirs corporels ; il est au-dessus de la vertu morale elle-même ; car, bien que la vertu morale ait une valeur interne et si grande qu'il faut savoir au besoin la préférer à la vie, elle n'en trouve pas moins en lui sa fin suprême. Aussi n'est-ce pas assez de le louer, comme on fait les belles et bonnes actions [5] ; l'hommage qui lui convient, c'est celui qu'on rend aux immortels, c'est l'honneur, τιμή. On vénère les dieux, on les félicite, on les proclame bienheureux, dans

1) Arist., *Eth. Nic.*, A, 10, 1099b, 32-33, 1100a, 1-5 ; *Ibid.*, K, 2, 1174a, 1-1 ; *Ibid.*, 6, 1176b, 24 et sqq.

2) Id., *Ibid.*, I, 8, 1168b, 25-35, 1169a, 1-6.

3) Id., *Ibid.*, I, K, 1166a, 12-17.

4) Id., *Ibid.*, I, 8, 1169a, 11-32.

5) Id., *Ibid.*, A, 12, 1101b, 10-23.

la persuasion que de simples éloges sont indignes de leur auguste et essentielle perfection. On en fait autant pour ceux des hommes qui sont le plus divins : l'éclat de leur supériorité suscite à leur égard une sorte d'admiration religieuse. C'est là le tribut qui revient au bonheur : il faut l'estimer et le célébrer comme une chose surhumaine [1]).

Mais si le bonheur est d'une nature si élevée, si par ailleurs il enveloppe dans son unité fondamentale tant d'éléments et de conditions diverses, qui donc est à même de l'atteindre ? Ce sont de rares exceptions, dans l'océan des indigences humaines, ceux qui peuvent posséder et jusqu'à la fin de leur existence la longue théorie des biens qu'il exige : le don de philosopher sans fatigue, la vertu morale si difficile à conquérir, la santé, la beauté du corps, des richesses, une famille heureuse et des amis. Et alors, la félicité, pour être trop parfaite, ne devient-elle pas une chimère ? Ce qu'il y a de vrai dans cette difficulté, c'est que la plupart des hommes ne réalisent le bonheur que d'une manière plus ou moins incomplète et ne peuvent le réaliser autrement. Le bonheur est un idéal, une limite de notre activité vers laquelle nous tendons sans cesse, dont nous approchons à des degrés divers, mais que nous ne touchons presque jamais. Et ce succès généralement relatif doit nous suffire : il est assez beau pour devenir le but de tous nos efforts. Hommes, nous pouvons nous contenter d'un bonheur humain [2]). C'est à cela, d'ailleurs, que la nature nous pousse avec une force invincible. Même dans la misère la plus profonde, il y a une joie de vivre qui fait que l'on préfère malgré tout la vie au néant [3]).

*
* *

1) Arist., *Eth. Nic.*, A, 12, 1101b, 23-35, 1102a, 1-4.

2) Id., *Ibid.*, A, 11, 1101a, 17-21 : εἰ δ'οὕτω, μακαρίους ἐροῦμεν τῶν ζώντων οἷς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίους δ'ἀνθρώπους.

3) Id., *Polit.*, Γ, 6, 1278b, 27-30 : ... ὡς ἐνούσης τινὸς εὐημερίας ἐν αὐτῷ [τῷ ζῆν] καὶ γλυκύτητος φυσικῆς.

La conclusion qui se dégage de cet exposé, c'est que l'Éthique d'Aristote est un eudémonisme rationnel. Aristote reprend, en morale, la pensée de Socrate approfondie par Platon ; et cette pensée, il l'approfondit à son tour. Rien de continu comme la métaphysique des Grecs, à partir au moins d'Anaxagore, l'inventeur du νοῦς. Rien de continu aussi comme l'évolution de leurs idées morales, à partir du philosophe qui fit descendre la philosophie du ciel sur la terre. Mais développer, ce n'est pas seulement redire. Aristote introduit dans la théorie de son maitre des nouveautés notables. Il rejette cette unité subsistante où Platon mettait le principe du bien. A ses yeux, les catégories du bien sont les catégories de l'être. Et les catégories de l'être ne se ramènent pas à un genre supérieur où elles s'unifient ; elles sont elles-mêmes les genres suprêmes [1]). L'unité platonicienne n'est qu'une fiction. Supposé d'ailleurs que cette unité soit réelle, à quoi peut-elle nous servir, vu qu'elle n'est pas à notre portée et que nous n'avons le moyen ni de la réaliser en nous, ni de la conquérir [2])? Aristote intériorise le bien moral. Il veut qu'il nous soit immanent, il veut qu'il soit nôtre : c'est de nos propres énergies qu'il le fait jaillir. En outre, il a poussé beaucoup plus loin que Platon l'analyse du bonheur : il a vu le premier, et à l'aide d'observations psychologiques dont l'honneur lui revient, que c'est le sentiment intellectuel du déploiement de la vie intellectuelle à travers l'être humain tout entier. Sa doctrine du plaisir est encore plus profondément originale. Il ne le considère ni comme un mouvement, ni comme une génération [3]). A ses yeux, c'est le complément d'un acte. Le plaisir est donc bon : il l'est dans la mesure de l'acte qui s'achève en lui [4]), lequel l'est à son tour dans la mesure

1) Arist., *Eth. Nic.*, A, 11, 1096a, 23-29.
2) Id., *Ibid.*, 1096b, 32-35.
3) Id., *Ibid.*, K, 2, 1173a, 29-34, 1173b, 1-20.
4) Id., *Ibid.*, K, 5, 1175b, 24-29. — Voir sur ce sujet : Abbé Lafontaine, *Le plaisir d'après Platon et Aristote*, 1re Part., c. III et 2e Part., Alcan, Paris, 1902. Cet ouvrage est à la fois pénétrant et compréhensif. De plus, c'est, je crois, la seule

où il s'imprègne de raison. Le bonheur lui-même, qui dépasse tout le reste en perfection, n'est qu'une espèce de plaisir. Avec Aristote, le plaisir reprend son droit de cité dans le monde moral.

Dr Clodius Piat.

étude spéciale qui existe en France sur cette matière. On a en Allemagne un travail analogue, par Kranichfeld (W. R.) : *Platonis et Aristotelis de ἡδονῇ sententia, quomodo tum consentiant, tum dissentiant.* Berlin, 1859.

V.

LA DERNIÈRE IDOLE.[*]

I.

La dernière idole sur laquelle M. l'abbé Hébert veut porter la main, c'est le Dieu personnel qu'adore l'humanité chrétienne.

« Le Tout-Puissant (le « Roi des Rois »), n'est-ce pas une de ces métaphores chaldéennes que le christianisme nous a transmises avec sa doctrine si élevée moralement, mais si mélangée, si encombrée de conceptions et comparaisons archaïques ? » Le Dieu transcendant est « une construction imaginative faite à la ressemblance non plus de notre corps, mais de notre âme », elle est « la dernière idole contre laquelle proteste notre esprit averti par tant de réflexions et d'expériences » (p. 397).

« Les scolastiques n'arrivent à conclure à un Dieu personnel que parce qu'ils désirent, ils veulent *a priori* que Dieu soit personnel. Inconsciemment ils remplacent leur raison par leur foi. »

Ainsi, « les preuves de l'existence de Dieu telles que les développe saint Thomas d'Aquin dans la première partie de la *Somme théologique*, sont toutes « d'inconscients sophismes ». En chacune d'elles se retrouve, par suite de l'inconscient mélange de la croyance religieuse avec la simple raison, la même pétition de principe, à savoir « la personnification *a priori* » de l'Être divin (pp. 398 et 400).

[*] *Critique d'une étude sur la personnalité divine*, par M. l'abbé Marcel Hébert (*Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1902, pp. 397-408).

Est-ce à dire que la raison philosophique démontre l'*immanence* du Divin ?

Non. Saint Thomas a eu tort de conclure à « un Dieu personnel », mais, en revanche, « rien n'autorise à nier l'hypothèse de la transcendance pour affirmer celle de l'immanence ».

La raison nous met en présence « du mystérieux au-delà, de l'Idéal, du Divin » ; « notre conscience de la Réalité n'a son expression complète que si nous affirmons de cette Réalité l'aspect de la nécessité, de l'infini, du parfait, aussi bien que l'aspect de la contingence, du fini, de l'imparfait », mais ne nous renseigne pas sur la nature personnelle ou immanente du Divin (p. 401).

« Immanence et transcendance, l'au-dedans et l'au-dessus, toujours ces métaphores spatiales si insuffisantes, si dangereuses en pareille matière ! On serait tenté de se refuser à prendre parti et d'affirmer simplement le *divin* comme on affirme le *beau*, le *bien*, mystères ultimes, impénétrables à la pensée. »

« Aussi, n'est-ce pas *a priori*, mais seulement *a posteriori* et comme argument *ad hominem* que l'on peut répondre à ceux qui font du divin un être à part, créateur de l'univers : Dans la sincérité de votre foi, dans l'ardeur de votre affirmation, vous oubliez l'objection de l'existence du mal : une solution satisfaisante *n'a jamais été donnée*... » Aussi « il est devenu à jamais impossible de dire, en les prenant *à la lettre*, ces paroles : Je crois au Père céleste, à l'Amour infini créateur de la phtisie, de la peste, du cancer, des cyclones et des volcans... » (p. 401).

« La Réalité, en tant qu'elle se manifeste comme puissance active, ne représente ni une toute puissance, ni une toute science, ni une toute bonté, bien plutôt une gigantesque, une incommensurable force qui, à tâtons, sans jamais se lasser, poursuit à travers d'innombrables essais, son incessant effort vers le mieux, vers l'Idéal » (p. 402).

Faudra-t-il donc « remplacer Dieu par le Divin »? La conscience catholique est-elle obligée de repousser la définition du Concile du Vatican : « Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit »?

Non. Car, « pour le philosophe, peu importe. Pour lui, personnifier Dieu, c'est seulement affirmer la *réalité*, l'*objectivité* de l'Idéal, du Divin, de l'Absolu » (p. 240).

« Pour la masse », le Dieu personnel est une image indispensable (p. 403).

« Dans nos consciences formées par une longue hérédité chrétienne, la vie religieuse, la piété, se développent plus facilement si nous nous représentons le divin sous forme personnelle » (p. 407).

« L'Église se place au point de vue de la masse, elle adopte ses habitudes *pratiques* de représentation » (p. 406).

« Mais il faut éviter avec soin d'ériger en thèse, en *vérité objective* ce qui n'est qu'un *procédé pratique*. »

« Il ne s'agit donc point de rompre avec les formes religieuses et objectives, traditionnelles : l'Évangile, l'Église, sont des fontaines d'eau vive où les oiseaux du ciel pourront toujours étancher leur soif, les seules où beaucoup puissent le faire. Mais il s'agit de ne pas transformer ces formes en fétiches ; il s'agit, devant toute conscience qui réfléchit et veut se rendre compte de sa foi, d'appeler loyalement image l'image, légende la légende, de laisser chacun libre de symboliser, selon son tempérament, son sens religieux, et de n'attacher d'importance à tel rite, à telle formule, que dans la mesure où ces *moyens* nous aident efficacement à devenir meilleurs » (p. 408).

En résumé, saint Thomas d'Aquin n'aurait pas démontré l'existence d'un Dieu transcendant, personnel. Il aurait cru la démontrer, mais ne se serait pas aperçu que sa foi lui faisait mettre dans ses prémisses la conclusion qu'il avait à établir.

L'examen des preuves développées dans la *Somme de théologie* mettrait à nu leur défaut logique.

Les théologiens et les philosophes chrétiens qui se sont inspirés de la théodicée thomiste se seraient donc, durant six siècles, religieusement reposés en d'inconscients sophismes.

Le penseur moderne, mieux avisé, ne voit plus en Dieu que l'Idéal vers lequel la nature et l'âme humaine s'élèvent graduellement par un incessant effort vers le mieux.

Au surplus, l'existence du mal serait inconciliable avec l'hypothèse d'un Dieu personnel.

La représentation d'un Dieu transcendant serait une « idole anthropomorphique » (p. 402), pratiquement indispensable à la masse, mais désavouée par le penseur qui adorerait le Père en esprit et en vérité (p. 408).

II.

A cette construction systématique de M. Hébert nous ferons une *première critique générale, d'ordre historique* :

L'auteur attribue les inconscients sophismes de saint Thomas, à ce fait que le Docteur médiéval, mal inspiré par sa foi chrétienne à un Dieu tout-puissant, créateur, aurait naïvement conclu à l'existence de Dieu, tandis que, logiquement, il ne devait affirmer que le Divin.

Le penseur moderne, conscient de la possibilité d'une conception moniste de la nature, évite le piège dans lequel ont donné les philosophes chrétiens.

Or, j'ouvre le commentaire de saint Thomas d'Aquin au livre des Sentences (II *Sent.* Dist. 17, qu. 1, art. 1) et j'y trouve les renseignements suivants :

1° Saint Thomas y rencontre *ex professo* le panthéisme des Éléates. Il cite Parménide et Melissus. Il y résume leur pensée fondamentale : « Dieu est de l'essence de toutes choses, attendu que tout est *un* ; les choses ne diffèrent les unes des autres que par leurs apparences sensibles ; devant

la raison, elles sont identiques ». Cette formule revient à cette autre, bien connue, de la doctrine de Parménide : Tout *est*, rien ne *devient*.

2° Puis, il rencontre le panthéisme de David de Dinant et l'analyse : David de Dinant range les êtres en trois catégories, les corps, les âmes et les substances éternelles immatérielles. Aux corps un premier principe constitutif indivisible, ὕλη, donne leur corporéité ; aux âmes, un premier principe constitutif indivisible, νοῦς, donne leur mentalité ; aux substances séparées éternelles, un premier principe indivisible, Dieu, donne leur substantialité. Or, la ὕλη, le νοῦς et Dieu sont fondamentalement identiques : car seuls sont différenciables, des êtres qui ont un fond commun auquel s'appuient des caractères différentiels. La matière, l'esprit, Dieu étant tous trois simples, ne peuvent différer les uns des autres ; ils sont donc identiques [1]. D'où il suit, concluait David de Dinant, que Dieu est à la fois matière et esprit.

Saint Thomas connaissait donc le panthéisme, il l'avait analysé. Il y discerne une forme spiritualiste, celle de l'école d'Elée, une autre à tendances matérialistes, celle de David de Dinant.

3° Il fait mieux, il recherche le principe du panthéisme ; n'importe quelle en soit la forme, il le trouve dans l'identification du type abstrait, prédicat attribué par le jugement aux choses individuelles de la nature, avec les diverses réalités concrètes auxquelles se fait cette attribution logique [2].

1) Cfr. Albert. M., *Summa th.* I, 4. 20. — Ueberweg, *Grundriss der Gesch. d. Phil.*, 2te Th., S. 183.

2) « Horum autem omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo, nihil probabilitatis remanet Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis judicium rerum naturalium sumere volunt : unde quaecumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt quod communicarent in una re : et inde ortus est error Parmenidis et Melissi, qui videntes ens praedicari de omnibus, locuti sunt de ente sicut de una quadam re, ostendentes ens esse unum et non multa, ut eorum rationes indicant in Physica recitatae. Ex hoc etiam secuta est opinio Pythagorae et Platonis, ponentium mathematica et intelligibilia principia sensibilium ; ut quia numerus invenitur in his et illis, quae

Cette même identification fautive, dit saint Thomas, est à la fois la source de la théorie erronée du *nombre* pythagoricien, de l'idéalisme platonicien, du panthéisme sous toutes ses formes : jamais, nulle part, on ne se rend compte du caractère *abstrait* de l'objet de la pensée ; l'unicité de ce type abstrait, en tant qu'abstrait, est transportée imprudemment dans la réalité.

4° Au surplus, la même Distinction 17[e] du Commentaire au Livre des Sentences, allègue les raisons que l'on pourrait invoquer à l'appui de cette thèse : Les âmes ont la même essence que Dieu. — Parmi ces raisons, il en est une qui ressemble fort à celle sur laquelle M. Marcel Hébert appuie son monisme idéaliste. M. Hébert écrit : « On serait tenté d'affirmer simplement le *divin* comme on affirme le *beau*, le *bien*, mystères ultimes, impénétrables à la pensée. »

Saint Thomas écrivait : « Les âmes, plus généralement toutes les choses de la nature possèdent un certain degré de bonté. Mais l'Être bon par essence, c'est l'Être divin. Donc, l'essence divine est, sinon l'essence, au moins de l'essence de tout être de ce monde : « Illud quod participatur ab esse cujuslibet rei est de essentia cujuslibet rei. Sed participatione divinae bonitatis anima et omnes aliae res sunt et bonae sunt. Ergo videtur quod divina bonitas sit essentia cujuslibet animae et cujuslibet rei. Sed divina bonitas est sua essentia. Ergo essentia divina est ipsa essentia animae vel aliquid ejus. »

communicant in numero, sint etiam in quadam essentia unum ; et similiter quia Socrates et Plato sunt homo, quod sit unus homo per essentiam, qui de omnibus praedicatur. Ex hoc etiam procedunt plures rationes Avicebronis in libro Fontis Vitae, qui semper unitatem materiae venatur ex aequali communitate praedicationis. Ex hoc etiam derivatur opinio quae dicit, unam essentiam generis esse in omnibus speciebus re, non tantum secundum rationem. Sed hoc fundamentum est valde debile : non enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero ; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem non secundum quod est hujus, sed ut est humanitas, firmat intentionem communem omnibus ; et ita etiam non est necessarium quod si in anima est natura intellectualis et in Deo, quod sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam, per quam eamdem essentiam utrumque dicatur ens. »

5° Dans la *Somme théologique*, à la qu. 2me de la 1re Partie, saint Thomas prouve l'existence de Dieu. Or, à la question suivante, question 3me, art. 8, il se demande expressément si Dieu ne forme pas avec les autres êtres, d'une façon quelconque, un composé, « utrum Deus in compositionem aliorum veniat ». Et là, à nouveau, il rencontre directement la thèse panthéiste de l'unité substantielle des êtres.

Il distingue, cette fois, trois nuances de panthéisme, qu'il attribue respectivement à Varron, contemporain de Cicéron, à Amaury de Chartres et à David de Dinant.

Varron[1]) divinisait le monde, en ce sens qu'il attribuait au cosmos une âme et disait que cette âme est l'Être divin. De même, disait-il, que l'homme sage, qui est composé d'âme et de corps, doit à son âme d'être appelé sage ; de même, le monde est appelé divin à raison de son âme.

Amaury de Chartres professait qu'il y a, en toutes choses, un même principe constitutif, Dieu. « Alii dixerunt Deum esse principium formale rerum omnium. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum »[2]). Les Amauriciens, écrit Windelband[3]), enseignaient que Dieu est l'essence de toutes choses ; que la création n'est que le développement et la manifestation de l'Être divin ; que la nature est l'évolution éternelle d'un Être qui réalise progressivement toutes les possibilités dont il est le siège et le principe.

Ne croirait-on pas entendre parler M. Marcel Hébert ?

Enfin, David de Dinant nous est déjà connu. Saint Thomas reparle de lui, dans sa « Somme contre les Gentils »[4]). Il prouve contre lui, d'abord, que Dieu n'est

1) Cfr. S. Augustin, *De civ. Dei*, lib. VII, cap. VI.

2) Dans le *Chartulaire* de l'Université de Paris, publié par Denifle et Chatelain, I, p. 72, il est cité un extrait du mss. 1301, de la Bibliothèque de Troyes, fol. 147, du traité « contra Amaurianos », où il est dit : (contra IX) « quod Deus erit omnia in omnibus ; sed quidquid erit, est, quia mutatio non cadit in Deum ; ergo Deus est omnia in omnibus. » Ce traité a été publié par Cl. Baümker dans le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1892. — Sur les rapports entre Amaury de Bène avec Scot Eriugène, on pourra consulter Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*. Paris, Alcan, 1900.

3) Windelband, *Gesch. d. Phil.*, p. 267.

4) I *Cont. Gent.*, XVI-XXVII.

point matière, « quod Deus non est materia »; puis, qu'il n'y a en Dieu aucune composition, « quod in Deo nulla sit compositio ».

Il est à noter que ces erreurs panthéistes auxquelles s'opposait saint Thomas s'étaient répandues, durant la première moitié du XIIIe siècle, dans le peuple et même, çà et là, dans le clergé.

En 1210, au Concile de Paris, l'archevêque de Sens et plusieurs évêques, parmi lesquels celui de Paris, ordonnent par décret de brûler les « Quaternuli »[1]) de David de Dinant et condamnent à la dégradation plusieurs Amauriciens[2]).

En 1215, au IVe Concile de Latran, Innocent III réprouve encore une fois l'hérésie d'Amaury. Et, la même année, le cardinal Robert défend de lire les ouvrages de David de Dinant dans les Facultés de théologie et des arts.

On comprend donc que saint Thomas d'Aquin se soit préoccupé de combattre ces deux expressions populaires du panthéisme[3]).

D'ailleurs, les récents travaux d'histoire de philosophie médiévale entrepris simultanément en Allemagne par Baeumker, à Rome par les Pères Denifle et Ehrle, en France par Picavet, à Fribourg en Suisse par Mandonnet, en Belgique par De Wulf, nous ont beaucoup éclairés sur le mouvement des idées philosophiques au XIIIe siècle. Des controverses passionnantes agitaient alors les maîtres et les étudiants de l'Université de Paris. L'averroïsme et les commentaires qu'il inspirait des œuvres d'Aristote faisaient l'objet principal du débat. Siger de Brabant, champion latin de l'averroïsme, eut pour principal contradicteur Thomas d'Aquin, alors (en 1269) dans toute la puissance de son talent et dans tout l'éclat de sa carrière. Le Docteur domi-

1) L'ouvrage *de tomis* vel *divisionibus* était appelé aussi « Quaternuli ».
2) Denifle et Chatelain, *Chartul.*, I, p. 70.
3) *Ibid.*, p. 81.

nicain composa contre les averroïstes un de ses plus vigoureux écrits : *De unitate intellectus contra Averroistas*. Or, une des thèses fondamentales de l'averroïsme portait qu'il y a, pour toute l'espèce humaine, une seule intelligence [1]).

Sur le terrain de la Physique et de la Métaphysique, saint Thomas s'attache à poursuivre l'erreur d'Avencebrol, philosophe juif, qui, dans un ouvrage fameux, *Fons vitae*, plaçait à la base de tous les êtres de la nature une même substance [2]). A la réfutation de cette erreur, il consacre *ex professo* un de ses plus célèbres opuscules, *De substantiis separatis*.

Les grands conflits d'idées auxquels saint Thomas, plus que tout autre, fut activement et publiquement mêlé, portaient donc sur des théories philosophiques apparentées au monisme et, plus d'une fois, le grand Docteur scolastique rappelle à ses adversaires la connexion, soit historique, soit logique, entre celui-ci et celles-là.

De tout ce qui précède, nous tirons une première conclusion générale :

Il est absolument invraisemblable que saint Thomas se soit laissé aller à croire à la personnalité de l'Être divin, faute d'une conception nette du débat qui se pose aujourd'hui, entre le monisme et le dualisme, devant le penseur moderne. La connaissance qu'il avait des différentes formes historiques du panthéisme ; la diffusion d'hérésies panthéistes parmi le clergé et le peuple, et leur condamnation par le Synode de Paris et par le Concile de Latran ; les luttes qu'il mena avec vigueur contre des théories de Siger de Brabant et d'Avencebrol apparentées au monisme ; la présence constante à ses côtés, d'adversaires à l'affût d'un illogisme dont ils eussent bruyamment triomphé ; enfin et

1) « Averroes asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam... et ulterius quod intellectus possibilis sit unus omnium. » *De unitate intellectus*, cap. I.

2) Cf. Baeumker, *Avencebrolis Fons vitae*. Münster, 1892-95 (in *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*). Cfr. *ibid.*, Dr Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*. Münster, 1900.

surtout, la vision nette du principe fondamental des formes diverses du monisme : tout cela rend hautement invraisemblable, disons mieux, impossible l'inconscience que suppose M. Hébert chez saint Thomas d'Aquin.

III.

Saint Thomas développe dans sa *Somme théologique* cinq preuves de l'existence de Dieu, tirées respectivement : du « *mouvement* » des choses observables, de leur *action*, de leur *existence*, de leur *perfection limitée*, de l'*ordre* de l'univers.

M. Hébert a dirigé contre les trois premières preuves, surtout contre la première, tirée du « mouvement », son principal effort.

Mais, insuffisamment informé de l'exégèse aristotélicienne, il a cru que le mouvement dont il est ici question dans la preuve thomiste est le mouvement local ; naïvement, il reproche à saint Thomas d'avoir introduit dans un problème de nature métaphysique une image spatiale. « L'apparente lucidité de cette preuve, écrit-il, tient à ce qu'on introduit dans un problème de nature métaphysique une image spatiale : les êtres supposés d'abord (sans preuve) isolés les uns des autres, sont juxtaposés comme une rangée de billes où chacune communique à l'autre le mouvement. Étonnez-vous alors qu'il faille un *primum movens!* Cette manière de trancher la question par une image est une pétition de principe, inconsciente sans doute, mais réelle. »

Or, la preuve du « mouvement », telle qu'elle est présentée dans la *Somme de théologie*, a une portée métaphysique.

Nous constatons, dit saint Thomas, que dans la nature et en nous-mêmes, des changements s'opèrent. Manifestement, certains êtres acquièrent des perfections nouvelles ; le germe vivant, placé dans les conditions voulues d'humidité et de chaleur, évolue et devient le vivant adulte ; l'intel-

ligence de l'enfant, sous l'influence du milieu extérieur et de l'éducation, se développe; l'homme moral devient meilleur.

Or, il est impossible qu'un sujet soit à lui seul la cause adéquate de l'acquisition d'une perfection. Supposé qu'un sujet se suffît pour posséder une perfection, il ne l'acquerrait pas, il l'aurait.

Donc, tout sujet qui acquiert une perfection est soumis, pour l'acquérir, à une influence extrinsèque.

Dès lors, si nous supposions que tous les êtres, aucun excepté, ont dû acquérir leur perfection, nous nous contredirions inévitablement.

D'une part, si tous les êtres ont dû acquérir leur perfection, ils ont été nécessairement soumis à une influence autre qu'eux-mêmes.

D'autre part, il est évident qu'il n'y a point d'être *autre* que l'ensemble de *tous* les êtres.

La supposition que tous les êtres auraient dû acquérir leur perfection, est donc contradictoire.

Dès lors, sous peine de nier le principe de contradiction, il faut admettre que tous les êtres ne sont pas des sujets intrinsèquement perfectibles, perfectionnés en fait sous une influence extrinsèque : il doit y avoir au moins un être qui possède sans avoir dû l'acquérir, sa perfection; une Cause, un Être, qui *est* sa perfection : cette Cause, cet Être, l'humanité l'appelle Dieu.

Telle est, en raccourci, la preuve fondamentale de saint Thomas d'Aquin.

Dans la langue d'Aristote, adoptée et précisée par saint Thomas, l'acquisition ou la perte d'une perfection, en un mot, le changement s'appelle κίνησις, mouvement. Le sujet qui, sous une influence extrinsèque, acquiert une réalité ou en perd une, est le mobile. L'agent qui lui fait acquérir ou perdre cette réalité est le moteur.

D'après cela, la première preuve thomiste de l'existence de Dieu revient à ces termes :

L'expérience nous montre qu'il y a des êtres sujets au mouvement.

Or le mouvement auquel un mobile est sujet réclame un moteur.

Cela étant, deux suppositions sont *a priori* possibles : Ou l'on suppose que tous les moteurs sont eux-mêmes essentiellement mobiles, et alors il est impossible d'expliquer la mise en mouvement d'un premier moteur et, par suite, la mise en mouvement des mobiles qui dépendent de lui.

Ou l'on suppose qu'il y a au moins un moteur qui n'a pas dû être mis en mouvement, mais est, au contraire, essentiellement immobile, et alors on s'explique que cet être ait pu mettre en mouvement les autres mobiles ; de cette façon, la raison demeure satisfaite.

En d'autres mots, il est impossible que tous les êtres aient reçu leur perfection ; il y en a un au moins, qui n'a pas dû la recevoir, mais la possède.

Par le fait qu'il la possède, on s'explique qu'il ait pu la communiquer à ceux qui l'ont reçue.

Telle est donc la signification de la première preuve thomiste : elle conclut à l'existence d'un *Motor immobilis*, c'est-à-dire d'une *cause qui ne renferme rien de potentiel, mais, de par son essence, est un acte pur*.

La 2de conclut à l'existence d'un *Ens incausatum*, c'est-à-dire d'un *Être qui n'est soumis à aucune cause efficiente*.

La 3me conclut à l'existence d'un *Ens per se necessarium, quod est causa necessitatis aliis*, d'un Être *nécessaire*, indépendant dans son *existence, cause de l'existence des êtres contingents*.

La 4me conclut à l'existence d'un Être qui possède, non point à un certain degré, mais *dans sa plénitude*, la perfection : *Aliquid quod maxime est et omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis*.

Enfin, la 5me preuve conclut à l'existence d'une cause intelligente, qui a produit et maintient l'ordre universel.

Aucune de ces preuves ne mène immédiatement à la conclusion que l'Être divin est un Dieu personnel.

Le cardinal Cajetan, le commentateur le plus autorisé de la *Somme théologique*, le note expressément : Les arguments de saint Thomas prouvent directement, dit-il, qu'un Être existe, doué d'attributs d'où il nous sera permis de déduire sa nature immatérielle, personnelle, infinie. Mais jusqu'à présent, nous ignorons si l'Être acte pur, indépendant dans son action et dans son existence, parfait dans son ordre, cause ordonnatrice du cosmos, est corps ou esprit, simple ou composé, fini ou infini [1].

Au surplus, qu'avons-nous besoin de commentaires ?

Les preuves de l'existence de Dieu font l'objet de la *deuxième question* de la *Somme théologique*. Il eût suffi à M. Marcel Hébert de pousser jusqu'à la *question troisième* pour y lire l'intitulé : « Utrum Deus in compositionem aliorum veniat ? » Dieu est-il un être distinct des autres ; forme-t-il, au contraire, avec d'autres ou avec les autres un composé ?

A plus forte raison, saint Thomas évite-t-il de confondre la question de l'existence de Dieu, avec celles de la création ou de la Providence.

Trois fois, dans ses œuvres, saint Thomas reprend *ex professo*, avec ampleur, l'examen des preuves de l'existence de Dieu. Trois fois, dans son *Commentaire au Livre des Sentences* de Pierre Lombard, dans sa *Somme contre les Gentils*, dans sa *Somme théologique*, il pose séparément le

1) Il faut soigneusement remarquer, écrit Cajetan, que ces diverses raisons alléguées par saint Thomas pour prouver l'existence de Dieu, sont susceptibles de deux interprétations : Ou bien, on peut y chercher la preuve qu'il existe un Dieu incorporel, immatériel, éternel, souverain, immuable, le premier et le plus parfait des êtres ; ainsi interprétées, les preuves de saint Thomas seraient fort discutables. « Sic istae rationes habent plurimum disputationis. »

Ou bien, on demande aux arguments de saint Thomas cette seule preuve : la nature présente certains attributs qui, en réalité, sont propres au vrai Dieu, indépendamment de la question de savoir comment ils s'y trouvent réalisés. Telle est la portée de la démonstration de saint Thomas. Dans ces limites, elle est irréprochable. « alio modo afferri possunt (istae rationes) ad concludendum quaedam praedicata inveniri in rerum natura, quae secundum veritatem sunt propria Dei, non curando quomodo vel qualiter sint etc. Et ad hoc intentum hic afferuntur. »

problème de l'existence de Dieu et ceux qui ont pour objet la nature de l'Être divin et ses rapports avec le monde.

Sans doute, la preuve que Dieu est distinct du monde *se déduira* plus tard de la preuve de son existence. Les prémisses fondamentales de la théodicée thomiste doivent évidemment contenir *virtuellement* les conclusions qui ultérieurement en seront dégagées sous forme actuelle et expresse. Le reprochera-t-on à saint Thomas ? Ce serait lui reprocher d'avoir bien raisonné.

« L'existence séparée de l'Être divin, écrit M. Hébert, est déjà affirmée dans la majeure : « omne quod movetur, oportet *ab alio* moveri ». *Ab alio*, mais c'est la question !... Et suivant que l'on introduit ou non ces deux petits mots dans les prémisses, on trouvera dans la conclusion le Dieu transcendant ou le Dieu immanent. Or rien, absolument rien n'autorise à préférer l'*ab alio* à l'*a seipso*... »

Pardon, ce qui autorise saint Thomas, ce qui oblige la raison à préférer l'*ab alio* à l'*a seipso*, c'est qu'il est impossible qu'un sujet *soit mû, moveatur*, s'il n'est mû *ab alio, par un autre*.

La pétition de principe consiste à *supposer sans motif* une proposition qui a besoin d'être *démontrée* et que l'on affiche la prétention de démontrer.

Or, la proposition : « Quod movetur ab alio movetur », ne réclame ni ne comporte une démonstration proprement dite ; seule l'analyse doit et peut la mettre dans tout son jour. Saint Thomas l'a compris. Il soumet à une analyse approfondie [1] le principe du mouvement, l'identifie avec cet énoncé métaphysique : « Le passage de la puissance à

[1] Voici le développement de la pensée de saint Thomas : « Omne quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur : movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum ; de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens actu... Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa... Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. » *Summ. theol.* 1a, qu. 2, art. 3.

l'acte ne peut s'effectuer sans l'intervention d'un être en acte », et met ainsi en relief la contradiction interne du monisme, d'après lequel un être en pure puissance pourrait, sans l'intervention d'un être en acte, passer de l'état de puissance à l'état d'acte. Contestez, si vous le pouvez, la rigueur de cette analyse, mais ne dites donc pas que le génie métaphysique qui l'a accomplie a bâti *inconsciemment* sa théologie sur une *supposition gratuite*.

Plus tard, à la question troisième, article 8me, saint Thomas reprendra cette proposition déjà *motivée* ici ; *alors* elle lui servira à établir d'une façon *explicite* que Dieu est distinct du monde.

Vainement M. Hébert s'efforcera d'objecter : « Un spinoziste répondrait que ce n'est pas « secundum idem et eodem modo » que l'Être est « movens et motum » et ferait de suite la fameuse distinction entre « natura naturans » et « natura naturata ».

La distinction spinoziste de « natura naturans » et de « natura naturata » n'a rien de commun avec l'opposition du moteur et du mobile professée par la philosophie du Lycée et reprise par les scolastiques. La « nature naturante » chez Spinoza n'est pas une force dont la « nature naturée » serait l'effet, elle est plutôt un principe dont la nature naturée représente les conséquences.

D'après l'exégèse de M. Hébert, « la pétition de principe serait encore plus évidente dans la *seconde preuve* ». « Évidemment, écrit-il, si les causes efficientes sont rangées les unes à côté des autres en série numérique, il faut remonter au numéro un ; mais c'est déjà trancher le problème que d'en disposer ainsi l'énoncé » (p. 399).

Cette appréciation sommaire est très superficielle.

Qui ne sait que, d'après saint Thomas, une série infinie « a parte ante » de causes efficientes n'est pas nécessairement contradictoire ? Et M. Hébert lui prête la thèse que,

dans *toute* série de causes « *il faut remonter à un numéro un* » !

Il eût fallu préciser de *quelles* causes efficientes parle la seconde preuve.

Il eût fallu, de même, déterminer avec rigueur ce que signifient dans le langage de saint Thomas, ces expressions du *troisième* argument : « ens possibile esse et non esse », « ens necessarium per aliud », « ens necessarium per se ».

Il eût fallu, surtout, ne pas lire le texte de la *Somme théologique* à travers des préoccupations subjectives, ne pas faire dire à saint Thomas ce que, en réalité, il n'a point dit.

« Pourquoi, écrit M. Hébert à propos de la *troisième preuve*, après avoir affirmé le « necessarium *in* rebus », conclure au necessarium *supra* res, sinon par le même inconscient tour de main que dans la première preuve ? »

Le tour de main est dans cette petite préposition, d'inoffensive apparence, *supra*, que M. Hébert écrit en italiques et que le docteur médieval n'a point écrite du tout.

M. Hébert ne discute pas la *quatrième* et la *cinquième preuves* de la *Somme*. Il conclut sa critique négative par ces mots : « Toujours, on le voit, la même personnification *a priori ;* toujours, par suite de l'inconscient mélange de la croyance religieuse avec la simple raison, la même pétition de principe ».

Nous croyons pouvoir, au contraire, opposer au contradicteur de la theologie thomiste cette double conclusion :

L'histoire des controverses philosophiques et religieuses du XIIIe siècle rend l'affirmation de M. Hébert absolument invraisemblable.

L'examen intrinsèque des preuves thomistes montre que, en vérité, cette affirmation n'est pas fondée.

IV.

M. Hébert tente de renforcer par un argument *a posteriori* sa critique négative :

L'existence du mal dans le monde est, selon lui, incompatible avec la personnalité de l'Être divin.

Manifestement, l'adversaire de la théologie thomiste mêle ici plusieurs thèses que saint Thomas avait garde de confondre.

Autre est la question de savoir s'il existe un être souverain que l'humanité appelle Dieu, autre est celle des relations de Dieu avec le monde. Après que la raison aura démontré l'existence de Dieu, elle s'enquerra des relations entre Dieu et le monde; elle se demandera si Dieu est autre que le monde, s'il en est le *créateur* ou s'il en est seulement l'architecte ; si le monde, supposé qu'il l'ait créé, a été, dans la suite des temps, abandonné par lui au hasard ou s'il est demeuré soumis à son gouvernement ; enfin, si les lois de sa *Providence* sont sages ou ses vouloirs capricieux et désordonnés. Ces questions sont distinctes les unes des autres, à telle enseigne que l'histoire a connu le Manichéisme.

Les Manichéens pour qui, on le sait, le grand Augustin eut des sympathies de jeunesse, ne plaçaient-ils pas, à côté d'un Dieu *bon*, *personnel*, un principe essentiellement mauvais, auteur du mal ?

Certes, l'existence du mal dans l'œuvre d'un Dieu infini en sagesse, en puissance, en bonté, pose devant la raison inquiète un grave problème ; mais elle vise la Providence de Dieu, et non son existence.

V.

Il est à peine besoin de faire remarquer que la preuve *positive* du monisme, timidement tentée par M. Hébert, n'a point de valeur logique.

Sa théodicée est résumée par lui en ces termes : « Il faut remplacer Dieu par le Divin... Le Divin c'est l'Idéal... La pratique essentielle de la religion, l' « unum necessarium », c'est de considérer *sub specie Perfecti* tout être, spécialement tout homme ; est religieux, n'est religieux que l'acte par lequel l'Idéal s'incarne dans un peu de mieux réalisé, particulièrement lorsque ce progrès a lieu dans l'ordre de la science, de l'art ou de la justice » (p. 405).

Or, quel est cet Idéal, ce « Parfait » auquel aspire toute activité imparfaite, vers lequel tout être est orienté ? Où est « le mieux » que la religion réalise, en lequel s'incarne l'Idéal ? Quelle est la loi de l'évolution de la Réalité imparfaite vers l'Idéal ? (pp. 402 et 404).

A tous ces problèmes fondamentaux, M. Hébert n'offre aucune réponse. Sa preuve de la réalité du Divin ne franchit pas l'ordre logique. Il écrit : « Notre conscience de la Réalité n'a son expression complète que si nous affirmons de cette Réalité l'aspect de la nécessité, de l'infini, du parfait, aussi bien que l'aspect de la contingence, du fini, de l'imparfait » (p. 400).

Le paralogisme saute aux yeux. Supposé que vous ne *conceviez* pas le contingent, le fini, le parfait, sans concevoir leurs corrélatifs le nécessaire, l'infini, l'imparfait : s'ensuit-il que vous ayez le droit d'*affirmer* que l'existence du contingent prouve l'*existence* du nécessaire, l'existence du fini et de l'imparfait celle de l'infini et du parfait ? Évidemment non. Lorsque, de la nécessité supposée de ses *conceptions* logiques, M. Hébert passe à l'*affirmation* de leur nécessité dans l'ordre ontologique, il pose *a priori* que l'ordre logique exprime fidèlement l'ordre ontologique : la pétition de principe est manifeste.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur la partie positive de l'étude de M. Hébert. Manifestement, elle est la partie accessoire de l'article. Aussi bien, plusieurs considérations qui y sont développées sont contestables et

contestées : chez autrui, l'auteur les appellerait des « pétitions de principes ».

*
* *

Résumons-nous :

Les arguments présentés par saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* ne sont point « d'inconscients sophismes ».

Mais, la critique *négative* de M. Hébert est un paralogisme que les dialecticiens, plus soucieux de vérité que d'atticisme, appellent *ignoratio elenchi*, *ignorance de l'état de la question.*

L'argumentation *a posteriori* qui oppose à l'existence de Dieu, le fait qu'il y a du mal dans le monde, est une nouvelle forme du même paralogisme.

Enfin, la preuve *positive* du monisme ébauchée par M. Hébert passe illogiquement de l'ordre idéal à l'ordre réel.

Ces trois sophismes peuvent assurément, selon la distinction de M. Marcel Hébert, être « inconscients », mais n'en sont pas moins « réels ».

D. Mercier.

Mélanges et Documents.

I.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Concours. — De nombreux sujets d'ordre philosophique ont été mis au concours par l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris. Les *Comptes-rendus des séances et des travaux* (janv. 1903) en fournissent la liste détaillée. L'Académie rappelle qu'elle a proposé pour 1904 : l'*Histoire de la liberté d'écrire en France aux XVIIIe et XIXe siècles* (prix : 3000 fr.), la *Théorie des passions dans la philosophie ancienne* (prix : 4000 fr.), et prorogé au 31 décembre 1902 le sujet suivant proposé pour 1900 : *Etude sur la philosophie d'Aphrodisiade* (prix : 4000 fr.). Elle proroge au 31 décembre 1904 une question mise au concours pour 1902 : *De la notion de l'Etat d'après les écrivains du XVIIIe siècle, et de l'influence qu'elle a exercée sur les idées politiques des hommes de la Révolution* (prix : 3000 fr.) et propose pour l'année 1905 : *La philosophie de Schopenhauer* (prix : 2000 fr.), *L'idée de progrès dans la philosophie française du XVIIIe et du XIXe siècle* (prix : 2000 fr.), *Maine de Biran et sa place dans l'histoire de la philosophie moderne* (prix Bordin : 2500 fr.), *L'attention* (prix Saintour : 3000 fr.), *Théorie psychologique de l'instinct* (prix Crouzet : 3000 fr.), *Etude sur Th. Jouffroy* (prix Stassart : 3000 fr.). L'Académie notifie également que le prix Charles Lévêque d'une valeur de 3000 francs, à décerner tous les quatre ans, sera attribué pour la première fois en 1906, à l'auteur d'un *ouvrage de métaphysique* publié dans les quatre ans qui auront précédé la clôture du concours. Enfin elle décernera en 1905 le prix Gegner d'une valeur de 3800 francs, « destiné à un écrivain philosophe, sans fortune, qui se sera signalé par des travaux qui peuvent contribuer au progrès de la science philosophique ». Si nous ne nous trompons, ce prix est échu en dernier lieu à M. Pillon, le fidèle disciple de M. Renouvier et l'éditeur de l'*Année philosophique* (Alcan, Paris) où il publie annuel-

lement, outre des articles de différents collaborateurs, une bibliographie, recensée au point de vue néo-criticiste, de la littérature philosophique.

Bibliothèques et Revues. — L'idée de publier sur une branche donnée un ensemble d'études spéciales, gagne de plus en plus en faveur. Tout le monde connaît la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* de la librairie Alcan de Paris qui compte à ce jour plusieurs centaines d'ouvrages. M. le Dr Toulouse commença naguère, chez Doin à Paris, la publication d'une *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale*. Confiées à des spécialistes, pour la plupart médecins, les monographies de la collection établiront en quelque sorte le bilan de cette science déjà si développée au tournant du siècle. De son côté, M. Gustave Le Bon inaugure une *Bibliothèque de philosophie scientifique* éditée par la librairie E. Flammarion à Paris, « dans le but de présenter clairement la synthèse philosophique des diverses sciences, l'évolution des principes qui les dirigent, les problèmes généraux qu'elles soulèvent ». Le mathématicien Poincaré vient d'y publier le premier volume : *La Science et l'Hypothèse*.

Notons encore, en Hollande, l'apparition d'une *Psychologische Bibliotheek* (librairie J. Vis, Delft) et pour l'Allemagne, un changement de rédaction dans la *Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie* (librairie Reuther et Richard, Berlin). A la place de Schiller, le célèbre pédagogue défunt, M. Ziegler professeur à Strasbourg, dirigera avec l'ancien co-rédacteur, M. Ziehen, attaché maintenant à l'Université d'Utrecht, cette collection déjà riche de cinq volumes (chacun de six à huit fascicules). Elle mérite d'être connue des amis de la pédagogie, et on la peut rapprocher, pour la France, de la *Bibliothèque de pédagogie et de psychologie* publiée sous la direction du Dr Alfred Binet (Schleicher, Paris).

— L'année 1902 a vu paraître ou se transformer plusieurs revues dont ne peut se désintéresser une philosophie scientifique. Sous le titre *Politisch-Anthropologische Revue*, un nouveau périodique mensuel (Thüringische Verlagsanstalt, Leipzig) poursuit « l'application conséquente de la doctrine évolutive naturelle prise dans l'acception la plus large du mot, au développement organique, social et spirituel des peuples », « sans se mettre au service d'une doctrine philosophique ou d'un parti politique ». La revue voudrait rappeler aux générations présentes, en le rapprochant des vérités biologiques, en l'approfondissant avec leur aide, l'enseignement de Platon et

d'Aristote qui entendaient par « politeia » une forme de vie de l'espèce humaine dans laquelle toutes les vertus sociales et spirituelles peuvent atteindre leur maximum de développement. « Concevoir les États comme des instruments civilisateurs dans l'évolution biologique de l'espèce et les mettre de plus en plus au service de la sélection et de l'éducation de la race, telle est la tâche urgente du présent et de l'avenir immédiat. »

— De son côté, la *Zeitschrift für Hypnotismus*, après avoir compté dix volumes, cède la place au *Journal für Psychologie und Neurobiologie* que rédige M. Brodmann de l'Institut neurobiologique de Berlin avec, comme éditeurs, MM. A. Forel et O. Vogt. La revue est publiée à la librairie Barth, à Leipzig ; elle coordonnera, dans sa forme nouvelle, l'étude des deux sciences et contribuera notamment à mieux faire connaître, dans l'intérêt de la médecine et de la philosophie, la dépendance réciproque des phénomènes corporels et psychiques.

— Fondées en 1881 par Wundt, les *Philosophische Studien* disparaissent dans l'apothéose de leur auteur, après avoir donné l'hospitalité à de nombreux travaux de philosophie et surtout de psychophysique élaborés par le maître et les élèves de son Séminaire. Un nouveau périodique remplace la revue depuis cette année, sous le titre : *Archiv für die gesammte Psychologie ;* le comité de rédaction dans lequel figurent entre autres MM. Wundt, Külpe et Kraepelin, aura à sa tête le professeur Meumann de Zurich.

— En Angleterre, a paru en octobre 1902, une revue trimestrielle intitulée *Hibbert Journal* et éditée par Williams et Norgate à Londres. Dirigée par MM. Jacks et Dawes Hicks, elle traitera de la religion, de la théologie et de la philosophie. Dans ces domaines, la publication s'inspire d'un esprit de « véritable catholicité », et non de « simple compromis ». « L'unité intérieure de tous les esprits nobles », voilà ce que la revue entend promouvoir d'après les trois principes qui fixent son programme et limitent la collaboration : malgré les variétés de l'*opinion* religieuse, le fonds de l'*aspiration* religieuse est un ; la pensée qui s'efforce d'atteindre ce fonds, doit être progressive ; en cas de conflit entre les opinions, le mouvement est surtout progressif chez celle qui approche le plus de l'unité foncière. »

— M. l'abbé Charles Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne* (Paris, rue Rotrou, 2) fondées en 1820, vient de publier une table générale pour les dix-sept dernières années de la revue.

Fêtes. — Le 16 août 1902, Wilhelm Wundt fêta son soixante-

dizième aniversaire. Pour célébrer l'heureux événement, bon nombre de ses anciens élèves lui ont dédié deux volumes (Bd. XIX et XX) des *Philosophische Studien*, leur œuvre exclusive. Signalons parmi les auteurs, MM. Paul Barth, Bourdon, Mackeen Catell, Edmund König, Kraepelin, Külpe, Scripture, A. Lehmann, Lipps, Meumann, Pace, Raoul Richter, Störring, Titchener, Vierkandt et Wirth; et parmi les études autres que les travaux de psychologie expérimentale : *Zur Psychologie der gebundenen und freien Wortstellung* (P. Barth), *Die Hauptformen des Rationalismus* (J. Cohn), *Die sprachwissenschaftliche Definition der Begriffe « Satz » und « Syntax »* (O. Dittrich), *Roger Bacon's Stellung in der Geschichte der Philologie* (E. Flügel), *Psychologie und Nervenheilkunde* (W. Hellpach), *Die Dimensionen des Raumes* (A. Kirchmann), *Ueber Naturzwecke* (E. König), *Das Inertialsystem vor dem Forum der Wissenschaft* (L. Lange), *Die Entstehung der ersten Wortbedeutungen beim Kinde* (E. Meumann), *Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Scepticismus* (R. Richter), *Der Wille in der Natur* (B. Schmid), *Zur Lehre von den Allgemeinbegriffen* (G. Störring), *Philosophie der Theologie* (K. Thieme), *Die Gründe für die Erhaltung der Kultur* (A. Vierkandt), *Taine und die Kulturgeschichte* (J. Zeitler).

Eloquent témoignage du rôle extraordinaire de M. Wundt en philosophie et en psychologie expérimentale, ces précieuses contributions à toutes les disciplines philosophiques reflètent, ainsi réunies, l'activité si féconde et si variée du maître qui ne se repose d'un travail, ce semble, qu'en entamant de nouveaux problèmes. C'est ainsi qu'après avoir donné en gros volumes des traités de psychologie physiologique, de logique et de morale, il a fait paraître naguère une *Einleitung in die Philosophie* (2. Aufl. 1902) et commencé la publication d'une *Völkerpsychologie (Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte)* dont le premier volume (Bd. I : *Die Sprache*, 2 Theile, 1900) consacré aux questions de linguistique, a donné lieu à une critique du philologue Delbrück (*Grundfragen der Sprachforschung*, Strassburg, Trübner 1901) et suscité une réplique du philosophe de Leipzig (*Sprachgeschichte und Sprachpsychologie*, 1901).

Il est à noter que dans ces derniers temps, les doctrines de W. Wundt ont été étudiées en des monographies spéciales (E. König, *W. Wundt. Seine Philosophie und Psychologie*, Frommann's Verlag, Stuttgart, 1901 ; R. Eisler, *W. Wundt's Philosophie und Psychologie*, Joh. Barth, Leipzig, 1902).

Nécrologie. — I. Thomas Bouquillon. — M. Thomas Bouquillon,

né à Warneton (Flandre Occidentale) le 16 mai 1840 et décédé à Bruxelles le 4 novembre 1902, était un des nôtres, à plus d'un titre. Par sa patrie d'abord, où il débuta dans l'enseignement, où il revint si souvent de France et plus tard d'Amérique, trouver des amis demeurés fidèles, et où il chercha vainement, il y a quelques mois, la guérison d'une maladie fatale. Par ses doctrines surtout et par ses ouvrages qui l'ont classé d'emblée au nombre des moralistes les plus éminents de notre temps. Le théologien y apparaît doublé d'un philosophe néo-scolastique, nourri aux fortes idées du passé, mais assez puissant et assez sûr de lui-même pour les adapter à l'époque contemporaine.

La *Theologia moralis fundamentalis*, commencée à l'Université de Lille, professée à l'Université de Washington, est une œuvre de maître, richement documentée, et solidement structurée. Elle a fait la réputation du Dr Bouquillon. Pendant son séjour à Washington, le savant professeur publia plusieurs autres écrits de moindre importance. On sait le retentissement de sa brochure sur la question scolaire : *Education : to whom does it belong*. Elle suscita de fâcheux malentendus.

A ceux qui désireraient connaître de plus près cette carrière de savant, nous aimons à signaler une excellente notice bio-bibliographique de M. le chanoine Rommel (*Thomas Bouquillon*, Bruges, De Plancke, 1903, 79 p.).

2. Guillaume Tiberghien. — Nos lecteurs se rappellent la mort de Guillaume Tiberghien, décédé le 27 novembre 1901, et l'article relatif à ses doctrines philosophiques paru dans la *Revue Néo-Scolastique* (mai, 1902) sous la signature de M. le professeur Dupoussaux. Pour honorer la mémoire du philosophe, l'Université de Bruxelles a inauguré le 14 décembre un monument dû au sculpteur Paul Dubois et composé d'une plaque de bronze avec le médaillon du maître.

3. Pierre Laffitte. — Le 4 janvier, mourut à Paris Pierre Laffitte. Né en 1823 à Béguey (Gironde), il prit la direction officielle du positivisme orthodoxe en 1857 à la mort d'Auguste Comte. Après avoir fondé en 1878 la *Revue occidentale*, organe de l'école, il fut admis en 1889 à professer son enseignement positiviste au Collège de France où il devint en 1892, titulaire d'une chaire, créée à son intention, d'Histoire générale des sciences.

Dictionnaires. — A la tête d'un comité international de collaborateurs, M. Marc Baldwin, professeur à l'Université Princeton (New-Jersey), a fait paraître les deux premiers volumes d'un

Dictionary of philosophy and psychology (Londres, Macmillan et Cie) auquel il ne manque pour être complet que le dernier volume confié au Dr Rand et relatif exclusivement à la bibliographie. Comme le titre l'insinue, tout converge vers la psychologie dans cette encyclopédie où l'éditeur s'attache plus à fixer les résultats acquis qu'à renseigner sur les points encore discutés. Pour rendre son ouvrage plus utile aux étudiants en philosophie, M. Baldwin a fait de nombreux emprunts à la biologie, à la physique, à la neurologie, bref à toutes les sciences auxiliaires. C'est dire que des considérations d'ordre pédagogique ont pesé dans la balance. Notons une particularité intéressante : l'ouvrage est accompagné de cinq glossaires consacrés aux terminologies philosophiques grecque, latine, allemande, française et italienne.

En Allemagne, M. le Dr Klein prépare en ce moment un *Philosophisches Lexicon* qui paraîtra chez Reisland à Leipzig, et qui comprendra environ vingt-cinq fascicules in-8° (prix du fascicule : 2,40 M.). Relevons à cette occasion, les dictionnaires ou vocabulaires philosophiques publiés dans ces derniers temps : Kirchner, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* (2. Aufl., Heidelberg, Weiss, 1890) ; Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke quellenmässig bearbeitet* (956 S., Berlin, Mittler u. Sohn, 1900, 16 M.) ; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques* (2 édit., Paris, 1875) ; A. Bertrand, *Lexique de philosophie* (Paris, Delaplane, 1892, 3,50 fr.) ; Elie Blanc, *Traité de philosophie scolastique* précédé d'un *Vocabulaire de la philosophie scolastique et de la philosophie contemporaine* (3 vol., Lyon, Vitte, 1896, 10,50 fr.) ; Goblot, le *Vocabulaire philosophique* (Paris, Colin, 1901, 5 fr.). Citons encore comme particulièrement utiles aux amis de la philosophie aristotélicienne ou thomiste : Bonitz, *Index Aristotelicus* (Berlin, 1870, vol. V de l'édition Bekker d'Aristote, publiée par l'Académie Royale de Prusse) ; Kappes, *Aristoteles-Lexikon* (Paderborn, Schöningh, 1894, 75 S.) ; Schuetz, *Thomas-Lexikon* (2. sehr vergrösserte Auflage, 899 S., ibid.).

Editions. — L'Académie Royale de Prusse continue (chez Reimer, à Berlin) son édition des œuvres de Kant qui doit comprendre 22 à 25 volumes répartis en quatre groupes : ouvrages, correspondance, manuscrits, leçons. Du premier groupe un seul volume a vu le jour en 1902 : *Vorkritische Schriften* I (1748-1756). Le dernier volume paru, le troisième de la seconde série, conduit la correspondance du philosophe de l'année 1789 à 1794. De son côté, M. Kehrbach a publié en décembre le volume X d'une édition complète des

œuvres de HERBART (Langensalza, Beyer) pour laquelle il suit l'ordre chronologique.

— En 1894, grâce au Sénat de l'Université, fut inaugurée à Budapest la série latine d'une édition complète des œuvres du cardinal PAZMANY, en son temps archevêque de Strigonie et primat de Hongrie. Disciple de Bellarmin et de Vasquez, il mourut à Presbourg en 1637 en laissant notamment, manuscrits ou imprimés, des commentaires estimés sur Aristote et saint Thomas. Après que le Dr BOGNAR eut publié en trois tomes la Dialectique (1894), la Physique (1895) et les Commentaires sur les traités du ciel, de la génération et de la corruption et des météores (1897) — le commentaire manuscrit de Pázmány sur le *de anima* n'a pas été retrouvé — M. le Dr BREZNAY, professeur à la Faculté de théologie, commença sous le titre : *Theologia scholastica*, l'édition du cours professé à Graz de 1605 à 1607 sur la *Somme théologique*. C'est la matière du tome IV (1899) et du tome V (1901) dans lequel le P. BITA a donné le commentaire sur la troisième partie de la *Somme*. Si les écrits philosophiques du cardinal, outre leur intérêt dogmatique qu'apprécieront tous les néo-scolastiques, méritent encore de fixer l'attention de l'historien des idées particulièrement dans leurs parties physiques et astronomiques, l'œuvre théologique où manque le commentaire non retrouvé, sur la *prima pars*, est assez inégale dans ses développements tantôt à peine esquissés, tantôt largement travaillés.

— L'édition des œuvres de S. BONAVENTURE dont le Collège franciscain de Quaracchi (près de Florence) avait commencé la publication en 1882, est enfin achevée avec le onzième et dernier volume. Toutes les autres éditions totales ou partielles du Docteur séraphique se trouvent ainsi déclassées par une œuvre qui, au jugement des savants les plus compétents, tels que le P. Denifle et le Dr Bäumker, constitue un modèle du genre et répond notamment à toutes les exigences de la critique. Prise à Quaracchi, l'édition nouvelle que les renvois, les scholia et diverses tables rendent des plus commodes et des plus précieuses, coûte en tout 500 fr. (250 fr. pour les membres de l'Ordre). Les volumes ne se vendent pas séparément, sauf l'ensemble des quatre premiers tomes qui contiennent le Commentaire sur le Maître des *Sentences*. Le même Collège qui a bien mérité des études franciscaines et scolastiques par ses nombreux travaux, a tout récemment commencé la publication des œuvres du cardinal MATHIEU AB AQUASPARTA, un des meilleurs élèves de saint Bonaventure. Le premier volume paru (Quaracchi, 1903) offre un choix de *Questions discutées* relatives à la foi et à la connaissance.

— Les Pères de la Chartreuse Notre-Dame des Prés, maintenant fixés à Tournai (192, Chaussée de Renaix), continuent leur édition des œuvres complètes de DENYS LE CHARTREUX. Elle comprendra environ quarante-six forts volumes in-4° dont une vingtaine sont déjà imprimés. Il paraît environ trois volumes par an.

Nominations. — M. le Dr BAEUMKER qui fut longtemps professeur à Breslau, vient d'être appelé de Bonn où il enseignait depuis quelques années, à occuper à l'Université de Strasbourg la chaire de philosophie, vacante par le départ de M. WINDELBAND à l'Université de Heidelberg. Nous félicitons la Faculté de philosophie de Strasbourg, à laquelle revient l'initiative de cette nomination, de s'être attaché un savant dont la compétence exceptionnelle en histoire de la philosophie médiévale est universellement reconnue.

— L'Université catholique de Washington a ouvert le 1er octobre, à New-York, un Institut de pédagogie dont la direction est confiée à M. PACE, professeur à l'Université. A sa place, M. SHIELDS a été chargé du laboratoire de psychologie expérimentale qu'il avait créé à Washington après son retour de Leipzig.

Sociétés. — En France s'est constituée à la date du 7 février 1901, une Société de philosophie dont le comité directeur se recrute de préférence parmi les collaborateurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Elle a pour organe le *Bulletin de la Société française de philosophie*, qui paraît en numéros mensuels de janvier au mois d'août (Paris, Colin ; prix de l'abonnement annuel 10 fr. à l'étranger).

Voici les « thèses » présentées l'année passée : *L'idée d'être* (Weber), *L'agrégation de philosophie* (Rauh), *Discussion sur les éléments chrétiens de la conscience contemporaine* (Darlu), *Sur les rapports de la logique et de la métaphysique de Leibniz* (Couturat), *Le matérialisme historique* (Sorel), *Le luxe* (Belot), *Constitution d'un vocabulaire philosophique* (Belot, Couturat, Delbos, Lalande).

Ouvrages. — Les *Grundlinien idealer Weltanschauung* (300 S., 1902, 3 Mk.), que M. le professeur SEIDENBERGER vient de publier chez Vieweg à Brunswick, constituent une œuvre de vulgarisation scientifique de réelle utilité. On y trouve un résumé des meilleurs ouvrages du Dr WILLMANN, professeur à l'Université allemande de Prague : l'*Histoire de l'idéalisme* (3 vol., même librairie) et la *Didactique* (2 vol., 3e édit., ibid.). Personnalité trop ignorée dans le pays de langue française, M. Willmann est universellement apprécié en Allemagne comme pédagogue. Sa *Geschichte des Idealismus* où

l'on pourrait à plusieurs points de vue regretter des paroles trop dures au sujet des philosophes modernes, l'a fait connaître comme un historien d'idées d'une rare élévation de pensée. Quant au résumé ou extrait du Dr Seidenberger, il montre, après une étude historique sur les vicissitudes de l'idéalisme, qu'il est encore de nature à féconder la science et la vie de l'heure présente.

— Les « Introductions à la philosophie » (*Einleitung in die Philosophie*) où l'auteur esquisse et résout à grands traits les problèmes fondamentaux de la philosophie, jouissent actuellement d'une faveur grandissante en Allemagne. On possédait déjà de plus longue date, celles de Paulsen (Berlin, Besser, 7. Aufl.) et de Kuelpe (Leipzig, Hirzel, 1895). Après Jerusalem (Leipzig, Braumüller, 1899) et Wundt (1902), qui adopta un plan plutôt historique, Cornelius (Leipzig, Teubner 1903) vient de présenter au public qu'intéressent les questions philosophiques, un ouvrage du même genre.

— La librairie Colin de Paris a publié le quatrième volume (Histoire de philosophie) du *Congrès international de philosophie* tenu à Paris en 1900. Il ne manque donc plus que le volume relatif à la Morale pour achever la collection. Les volumes antérieurement parus traitaient respectivement de la Philosophie générale et de la Métaphysique, de la Logique et de l'Histoire des sciences. Nous renvoyons à l'analyse que M. Sentroul a faite du premier dans la *Revue Néo-Scolastique* (août 1902).

— Après la traduction et le commentaire donnés par M. Rodier du traité de l'âme d'Aristote (2 vol., Paris, Leroux, 1900), M. Hammond vient de publier sous le titre *Aristotle's Psychology* (Sonnenschein, Londres 1902), une traduction annotée du même ouvrage ainsi que des *Parva Naturalia*. Ces livres sont à rapprocher de l'ouvrage de l'abbé Rolfes, *Des Aristoteles Schrift über die Seele* (Bonn, Hanstein, 1901, xxii-224 pp.) où il a mis à profit les commentaires grecs de Jean Philopon et de Simplicius et le commentaire de saint Thomas d'Aquin.

Varia. — On sait que l'empereur d'Allemagne excursionne volontiers dans tous les domaines, et que notamment dans ses fréquents discours il aime à exprimer de façon tantôt discrète, tantôt énergique, son avis personnel sur les questions et les événements à l'ordre du jour. Naguère il parla de « l'impératif catégorique ». Pour expliquer au grand public le sens de cette notion kantienne, le Schopenhauerien Deussen relança aussitôt dans le commerce sa brochure intitulée *Kategorischer Imperativ* (2. Aufl. Leipzig). Peu de temps après, sous l'influence de M. Harnack ou de M. Houston

Stewart Chamberlain, qui dans un ouvrage sensationnel sur le XIXe siècle (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München, Bruckmann, 3. Aufl.) représente la race germanique comme la mère de la civilisation contemporaine, l'empereur revendiqua dans un discours prononcé à Görlitz, « la liberté de poursuivre la formation de la religion » (Weiterbildung der Religion). Cette déclaration causa une impression fâcheuse dans les milieux orthodoxes du protestantisme allemand où elle continue à provoquer de nombreux commentaires.

A. Pelzer.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

I.

Travaux pratiques des sociétés pendant l'année 1901-1902.

1. Société philosophique [1]. — La Société philosophique, qui vient d'achever sa neuvième année d'existence, a signalé sa vitalité par une série de conférences sur les sujets les plus variés, quoiqu'elles n'eussent pas toutes pour auteurs des membres du cercle. C'est ainsi que nous pûmes entendre M. le Docteur Verriest, professeur à l'Université, nous faire part des études que lui-même a entreprises sur le cerveau du grand poète flamand Guido Gezelle, enlevé aux lettres le 27 novembre 1899, et que ses étonnantes ressources intellectuelles imposaient à l'attention du monde savant. Après avoir noté toutes les particularités rencontrées, M. Verriest en a donné l'explication scientifique.

Le R. P. de Munnynck, professeur de théologie chez les Dominicains de Louvain, a entretenu la Société philosophique de la *prémotion physique* et a essayé non de convaincre, mais de faire réfléchir ses auditeurs sur la nécessité d'une vraie motion tombant sur la cause seconde, distincte du concours simultané de Dieu et exigeant ultérieurement un second concours direct dont nous ne connaissons d'ailleurs que l'existence.

Une autre fois M. le Baron de Kanzler a donné une conférence avec projections lumineuses sur les Catacombes romaines.

Après ces orateurs de marque prirent place à la tribune, les membres mêmes du cercle, pour présenter des conférences plus modestes, sans doute, mais non dépourvues de solidité et plus directement en harmonie peut-être avec le but de la Société. M. Nicolas Balthasar a réfuté quelques préventions courantes contre la morale scolastique, à laquelle on reproche spécialement de déterminer tous

1) Résumé du rapport publié dans l'*Annuaire de l'Université* pendant l'année 1902, p. 246.

les devoirs par une règle extrinsèque, la volonté de Dieu, et d'être utilitaire et eudémoniste. M. Leruth a traité du progrès chez l'homme et chez l'animal. L'on peut rattacher à ce sujet celui que traita M. Messina, *La finalité et les natures spécifiques*, et celui de M. Mansion, *Les lois de la nature*. La psychologie, et plus spécialement la question de la *mémoire*, a fourni la matière de la conférence de M. Defourny, tandis que M. De Strycker s'attacha, dans ce domaine, à la question du *rêve*. Nous ne pouvons oublier la conférence très intéressante, complétée par des projections lumineuses, que nous donna M. Lemaire sur *l'architecture de l'avenir*.

Un grand nombre de questions philosophiques furent soulevées et traitées au cours de ces nombreuses conférences, non moins que pendant les discussions auxquelles celles-ci donnèrent lieu. Ces discussions prirent d'ordinaire la plus grande partie, parfois même la totalité des séances. La Société philosophique a donc fourni à ses membres l'occasion non seulement d'être instruits par les sommités scientifiques qui voulurent bien répondre à son invitation, mais aussi et surtout de s'instruire mutuellement en traitant ou en discutant quelque point spécial de matières qui forment le programme philosophico-scientifique de l'Institut supérieur de Philosophie.

2. Cercle d'études sociales, sous la présidence de M. le professeur Deploige [1]. — Le rapport sur les travaux du cercle pendant l'année académique 1901-1902, a été publié dans l'*Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1903, p. 254. Ce rapport analyse les études de MM. Defourny : la philosophie du radicalisme ; Schollaert : l'histoire des doctrines économiques de l'Angleterre ; Balthasar : le socialisme en Australie ; Pottiez : le compagnonnage d'autrefois ; Neut : la crise du marxisme ; Daumont : la loi française de 1901 contre les associations ; Gillard : l'éloquence parlementaire.

3. Conférence de philosophie sociale, dirigée par M. le professeur Deploige. — Pendant l'année académique 1901-1902, c'est la théorie organique des sociétés qui a été mise à l'étude. Cette théorie qui a eu son moment de vogue, a été soutenue notamment par Lilienfeld, d'après lequel les lois cosmiques et biologiques s'appliquent au monde social ; — par Schäeffle qui considère la société comme un être vivant ; — par Spencer qui essaye de démontrer l'analogie du corps social et du corps humain, tout en admettant

1) Sur le but et l'organisation de ce Cercle, voir la *Revue Néo-Scolastique*, t. VIII, p. 420.

que l'organisme social est discontinu et que les parties du corps social sont douées de conscience; — par Fouillée qui a cherché toutefois à concilier la théorie organiciste avec la théorie du contrat social; — par Novicow qui affirme qu'elle est le postulat indispensable à la constitution scientifique de la sociologie; — par Worms qui s'en est fait, pendant quelque temps, l'apôtre convaincu. Dans les réunions hebdomadaires, les ouvrages de ces auteurs ont été successivement analysés et critiqués par les membres de la Conférence.

4. Séminaire d'histoire de philosophie médiévale, dirigé par M. le professeur De Wulf. — L'année a été consacrée à l'étude de la philosophie de Godefroid de Fontaines, et aux travaux préparatoires à l'édition critique de ses œuvres. Les principaux manuscrits ont été classés, et une partie du texte a été constituée. Les quatre premiers *Quodlibet* de G. de Fontaines sont sous presse et formeront le tome II de la collection « Les Philosophes Belges » et de la collection plus compréhensive : « Les Philosophes du moyen âge ».

II.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1902.

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : M. Deckers, Léon, d'Anvers.

Avec grande distinction : MM. Ziembinski, Sigismond, de Varsovie. — Vanderhenst, Gaspar, d'Overpelt. — Brosens, Antoine, de Hoogstraeten. — Vanhalst, Léon, de Menin. — De Deckere, Maurice, de Gand. — Méheust, Joseph, de Plaintel (Côtes du Nord). — Richard, Pierre, de Grenoble.

Avec distinction : MM. De Coene, Albéric, de Wevelghem. — Michotte, Raymond, de Namur. — Aranjo, Pierre, de San-Thyrso (Portugal). — Bruynseels, César, de Hulshout. — Hostie, Jean, de Gand. — Lebbe, Robert, de Bruges.

D'une manière satisfaisante : MM. Neut, Paul, de Bruges. — Vanderijst, Hyacinthe, de Tongres. — Maxein, Karl, de Gladbach. — Vandersmissen, Louis, d'Alost. — De Schepper, Gratien, de l'Ecluse. — Hendrickx, Mathieu, de Brée. — Letellier, Max, de Waudrez. — Russell, Thomas, d'Ardglas (Irlande).

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : MM. Janssens, Edgar, de Bruxelles. — Bertens, Henri, de Tilbourg. — Maas, Joseph, de Bois-le-Duc. — Belpaire, Jules, d'Anvers. — Mansion, Auguste, d'Anvers. — Maccarone, Pietro, d'Aderno (Sicile). — Richard, Pierre, de Grenoble.

Avec distinction : MM. Petit, Joseph, d'Ypres. — Desmet, Eugène, de Bruxelles. — Rome, Simon, de Horion-Hozémont. — Vanderijst, Hyacinthe, de Tongres. — Balthazar, Julien, d'Odeigne. — Hamer, Emmanuel, d'Amsterdam. — Pottiez, Joseph, de Frasnes-lez-Buissenal. — Méheust, Joseph, de Plaintel (Côtes du Nord). — De Meester, Stanislas, d'Anvers.

D'une manière satisfaisante : M. Gillès de Pélichy, Raphaël, de Bruges.

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : MM. Balthasar, Nicolas, de Strée-lez-Huy. — Schollaert, Victor, de Ghlin.

Avec grande distinction : MM. Gobert, Cyrille, de Torgny. — Daumont, Octave, de Webbecom. — Messina, Angelo, de Via Grande (Sicile). — Buonamartini, Ugo, de Cagli (Italie). — Van Tichelen, Théodore, de Stabroeck. — De Strycker, Pierre, de Lierre.

Avec distinction : M. Leruth, Edouard, de Dinant.

D'une manière satisfaisante : M. Smits, Antoine, de Bréda.

AGRÉGÉ DE L'ÉCOLE SAINT-THOMAS.

Avec la plus grande distinction : M. Defourny, Maurice, de Herstal [1].

III.

NÉCROLOGIE.

Nous apprenons avec une vive peine la mort d'un de nos anciens élèves, M. Julian Portilla, docteur en droit canon, licencié en philosophie, professeur de philosophie au séminaire de Badajoz (Espagne). M. Portilla est le premier prêtre espagnol qui vint prendre ses grades à l'Institut supérieur de Philosophie. Il est mort à 32 ans, au moment où il devait récolter les fruits de laborieuses études et travailler à la diffusion des idées néo-scolastiques en son pays. Auteur d'un traité de droit canon, il traduisit en espagnol les *Origines de la Psychologie contemporaine* de M. Mercier.

1) M. Defourny a publié sa dissertation inaugurale en un volume intitulé : *Auguste Comte. La sociologie positiviste.* Grand in-8o de 370 pages. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie. Paris, Alcan, 1902.

Comptes-rendus.

R. P. Sertillanges, O. P., *Le patriotisme et la vie sociale.* Un vol. in-12. — Paris, Lecoffre.

Ce volume renferme une série de conférences faites par le R. P. Sertillanges dans une réunion de jeunes gens. Elles ont pour objet les conditions actuelles de la vie sociale. On ne pouvait choisir une matière d'un plus haut intérêt pour toute la nouvelle génération. Quoi de plus important, en effet, dans l'époque troublée où nous sommes, au milieu de tant d'aspirations contradictoires qui tourmentent les peuples, que de voir clairement son chemin, que de découvrir ce que prescrit la droite raison au-dessus des passions et des convoitises éveillées de toutes parts !

Ainsi, aujourd'hui le cosmopolitisme est à la mode en France. L'éloquent religieux craint que cette tendance ne soit inspirée moins par un généreux sentiment d'humanité, que par un sentiment égoïste qui recule devant les sacrifices à faire pour la patrie. D'un autre côté, le chauvinisme est-il l'effet d'un pur dévouement à cette patrie ? Avons-nous le droit d'aimer notre patrie de manière à mépriser les autres ? La doctrine chrétienne ne peut admettre ni l'une ni l'autre de ces exagérations. Elle nous ordonne d'aimer notre patrie sans haïr personne. La division en peuples est voulue par la Providence ; elle est une condition du progrès, chaque peuple appliquant ses qualités particulières à l'œuvre commune de civilisation. A ce propos l'orateur rappelle les titres de la France à l'attachement de tous les Français, les services rendus par elle à l'humanite et à la religion, et l'éloge fait par Léon XIII en plusieurs circonstances de la très noble nation des Francs.

Quels sont nos devoirs envers la patrie ? L'auteur les ramène à trois : lui donner des citoyens en fondant des familles ; lui donner de bonnes lois en éclairant l'opinion, en répandant des doctrines saines et surtout en remplissant scrupuleusement nos devoirs d'électeurs ; enfin, lui donner la paix par la charité. Il faut sans doute lutter, il faut combattre les mauvaises tendances, mais il faut le faire sans aigreur et sans blesser aucun amour-propre.

Dans une troisième conférence, le P. Sertillanges s'occupe du pouvoir. Le pouvoir est voulu par Dieu ; il est imposé par la nature des choses. Il faut donc lui obéir. Toutefois dans une démocratie, cette obéissance n'a plus rien de personnel. « J'obéis aux lois de mon pays, mais je ne fais pas vœu d'obéissance à un ministre. Je ne suis pas un révolutionnaire, mais je ne m'agenouille pas devant tout acte du Parlement. » Nous avons le droit de critique et le droit d'opposition. Nous pouvons travailler à modifier les lois par le consentement général. Néanmoins, tant qu'elles existent, nous leur devons obéissance.

Toutefois l'obéissance au pouvoir est limitée par sa nature même. L'homme est antérieur à la société ; il a donc des droits avant elle. On ne doit plus obéissance quand la loi naturelle et la loi de Dieu sont violées. En ce cas, le chrétien ne doit pas se renfermer dans une obéissance passive qui serait une lâcheté, ni essayer une résistance violente qui troublerait la société tout entière. Il doit refuser obéissance aux lois qui l'invitent au mal et employer tous les moyens d'amener le retrait des lois injustes.

Dans les conférences suivantes, le P. Sertillanges expose les abus redoutables que produit l'amour effréné de la richesse devenue pour la plupart le mobile exclusif de leur conduite, les dangers de la littérature malsaine, l'action pénétrante des journaux, ou incompétents, ou frivoles, ou scandaleux.

L'auteur, dans ses deux dernières conférences, s'attache à rectifier les opinions sur la guerre. La guerre est un crime, même lorsqu'elle réussit, si elle est injuste ; elle est un acte d'héroïsme, quand elle est juste. Puis il étudie la grande et difficile question des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Cette question n'existait pas dans l'antiquité ; elle est née de la formation de l'Eglise, société universelle, distincte par là même des sociétés particulières. Chacune est souveraine dans sa partie : l'Eglise a soin des intérêts éternels de l'homme, la société civile a soin des intérêts temporels. Aucune des deux ne doit empiéter, si ce n'est du consentement de l'autre. Mais il y a des questions mixtes qui intéressent les deux pouvoirs : pour ces questions, il faudra toujours des concordats ou quelque chose d'analogue. L'Eglise ne peut reconnaître en principe la liberté des cultes, parce que personne n'a le droit de rendre à Dieu un autre culte que celui qu'il demande ; mais le chrétien peut très bien admettre en pratique cette liberté, comme ce qu'il y a de mieux dans les circonstances présentes. L'éloquent religieux ne réclame qu'une chose : l'Eglise libre dans l'Etat libre. La religion et la liberté sont les conditions fondamentales de la paix du monde :

« l'Eglise seule peut rendre inoffensives, par son action moralisatrice, ces armes redoutables qui s'appellent le suffrage universel et la liberté ».

On voit l'importance des questions étudiées par le R. P. Sertillanges. On pourrait appeler son livre le manuel civique du chrétien. L'auteur ne veut pas que la jeunesse catholique s'attarde à regretter le passé, ni qu'elle se cantonne dans une indifférence oisive pour un état de choses qu'elle n'approuve pas. Il veut qu'elle se jette dans la mêlée, combattant pour la vérité, aimant son pays comme une mère et ses compatriotes comme des frères, profitant de tous les moyens d'action que la société actuelle lui fournit. A ce prix, aura-t-elle la victoire ? C'est le secret de Dieu. Mais elle aura fait son devoir : c'est tout pour le chrétien.

Cte Domet de Vorges.

Prof. Tito Aureli. *La Vita e la Morte.* — Deselée, Lefebvre et Cie, Rome, 1902.

Ce livre présente une synthèse de la science humaine. Quoique nous ne puissions pas admettre toutes ses idées, il vaut bien la peine de mettre en relief la logique et la métaphysique de l'auteur.

Les hommes de science, étrangers à la philosophie, ne perçoivent plus rien hors de la matière. Bien plus, l'étude purement analytique qu'ils en font généralement, les empêche même de saisir l'ordre et la finalité des corps. Cette connaissance étant consécutive à la connaissance expérimentale, sera nécessairement la Métaphysique. Sans métaphysique, sans synthèse, l'étude expérimentale et analytique des choses n'est pas complète : et si les hommes de science n'ont pas le devoir de s'en occuper, ils ont pour le moins celui de ne pas dédaigner l'œuvre des philosophes, pas plus que ceux-ci ne dédaignent l'œuvre des hommes de science.

Voilà ce que l'auteur veut faire comprendre aux naturalistes et aux physiciens, et c'est là son mérite principal. Il est lui-même partisan de la monadologie de Leibniz. On ne perçoit pas la matière par son étendue,« parce que l'étendue est subjective », on la perçoit dans la monade, parce que toute substance est simple (Leibniz). Après la perception de la matière vient celle de l'immatériel, à savoir de l'âme, des anges, de Dieu. Voici le processus logique tel que l'expose l'auteur : Le composé, le nombre existe ; donc le simple, l'unité existe (p. 11). Pour l'unité ou monade matérielle ou inférieure, la chose est certaine. Or, si la monade inférieure existe, pourquoi la monade supérieure ne pourra-t-elle pas exister? Matériel et immatériel s'opposent, mais ne se contredisent pas. Nous

devons donc dire que si la monade existe, la monade de toute espèce et de toute perfection peut exister. Telle est en effet la propriété des raisons métaphysiques des choses que, faisant abstraction du *plus* et du *moins*, du *celui-ci* et du *celui-là*, elles contiennent l'infini de la quantité et de l'espèce. D'où les questions éternelles sur la divisibilité infinie de la matière et sur l'infinité possible de la multitude et des possibles. Cette divisibilité infinie et cette infinité possible sont négatives. Il faut donc quelque chose de réel, de positif qui nous détermine à affirmer l'existence de l'espèce de monades supérieures. Ce quelque chose de réel, de positif, l'auteur le trouve et le fait voir dans la réelle perfectibilité des choses. Cette perfectibilité est donc une donnée; et cette donnée est un certain évolutionnisme des corps dans leurs premiers éléments. « Le evoluzioni però sono tre, quella delle monadi (perfettibilità), che è il nostro assunto ecc. » (p. 59). Dans chaque composé il y a une monade supérieure en dernier degré relativement aux autres, qui s'appelle centrique, dirigeante : la monade centrique de l'homme est celle que les spiritualistes appellent *âme*. Mais il y a cette différence entre la monade-âme et toutes les autres monades, que l'âme n'ayant d'autres fonctions que de diriger le corps humain, ne se trouve pas dans d'autres composés inférieurs.

On voit bien qu'ici la logique fait place à l'analogie et au sentiment religieux. Ce n'est que par la combinaison de ce sentiment avec la logique que l'auteur nous fait passer de l'âme aux anges et à Dieu, monades toujours plus parfaites, ayant la direction du monde. Si l'âme existe, les anges doivent exister, parce qu'il doit y avoir continuité de degrés dans la perfection des monades jusqu'à Dieu. Dieu existe, parce qu'il est le créateur des monades, car celles-ci étant perfectibles et essentiellement différentes, ne pourraient exister autrement que par création.

Voilà toute la logique et la métaphysique du livre du Prof. Aureli. — Était-ce la peine de recourir à la cosmologie psychologique et au « monadisme » de Leibniz, pour montrer aux hommes de science la possibilité et l'existence de l'immatériel? Il paraît qu'oui, parce que « colle monadi », comme le dit l'auteur en très beau style italien, « colle monadi il corpo non è più il corpo, la luce non è più la luce, la visione non è più quella che s'era stimato finora ch'ella fosse » (p. 275). C'est comme si l'on disait : Dans la théorie des monades, il n'y a pas de place pour la distinction entre le matériel et l'immatériel. En effet, de par elle-même, la monade est inétendue; on appelle matériel ce qui est étendu; mais l'étendue est le résultat accidentel de la disposition d'une certaine espèce de

monades. C'est ce qui explique aussi la valeur de l'argument exposée plus haut : Si la monade existe, la monade de toute espèce peut exister.

Il suffira de remarquer que la méthode de M. Aureli n'est pas critique, et qu'elle ne décidera aucun philosophe à changer d'opinion. Ce livre fera-t-il réfléchir les hommes de science? Nous le souhaitons. I. BONAMARTINI.

R. P. ROLFI, O. F. M., *La Magie moderne ou l'Hypnotisme de nos jours.* Traduit de l'italien par l'abbé H. DORANGEON, avec une introduction de Mgr E. MÉRIC. — Téqui, Paris, 1902.

« Ecrit dans un style simple, il sera lu facilement par le peuple et bienveillamment accueilli, je l'espère, par les savants. » De plein droit le R. P. Rolfi peut ainsi parler de son livre, au moins pour ce qui concerne la simplicité et la précision de son ouvrage. Toutes les questions sont tranchées net, les discussions trop savantes sont écartées, les théories entremêlées de récits, et l'opinion d'un docteur médiéval, Richard de Middelton, vient ajouter à la question traitée un certain intérêt philosophique. Que les faits si troublants de l'hypnotisme soient naturellement expliqués par la suggestion, l'auteur le montre clairement et personne n'en doute plus sérieusement aujourd'hui. La moralité de l'hypnotisme est traitée avec grande perspicacité et le débat résolu par cette conclusion : L'hypnotisme n'est pas intrinsèquement condamnable, mais ne doit être pratiqué qu'avec prudence et pour une raison grave.

Voilà ce que dit l'auteur sur « l'hypnotisme de nos jours », et l'on ne comprend pas bien pourquoi il l'a surnommé « Magie moderne ». Il est vrai que deux cents pages sont consacrées à ce qui n'est pas de l'hypnotisme, tandis qu'il y en a à peine cent cinquante où la question est traitée positivement. Mais les appendices sur les tables parlantes et la télépathie sont certainement aussi intéressants que la partie positive, et le chapitre consacré aux phénomènes préternaturels, simples et religieux, est peut-être le plus important. L'on y voit que le but du livre est inspiré par la polémique, qu'il est destiné à « désabuser les âmes qu'ont illusionnées les progrès de l'hypnotisme ».

Cependant il est à craindre que le R. P. Rolfi n'ait trop sacrifié le côté scientifique à la simplicité du style. Les définitions de l'hypnotisme « cet art merveilleux, grâce auquel en suivant certaines méthodes, on arrive à endormir une personne », de l'hypnose « un sommeil artificiel névropathique », de la suggestion « la transmission de la volonté de l'hypnotiseur dans celle de l'hypnotisé », ne

sont pas à l'abri de toute critique. Le R. P. Rolfi invoquera vainement Richard de Middelton et Michel de Medina pour convaincre l'école de Nancy que l'hypnose est une maladie nerveuse. — Confondre sous la même rubrique la vue transopaque, la vue à longue distance, la connaissance de l'avenir, la pénétration des pensées, l'intuition des maladies internes et la transposition des sens n'est pas fort scientifique, d'autant plus que l'hyperesthésie de l'hypnotisé est un fait avéré et que la suggestion mentale n'est pas impossible. Certes la connaissance de l'idée abstraite, de la pensée intellectuelle, est le propre de Dieu, mais le R. P. Rolfi a certainement jadis professé que les idées sont abstraites d'images matérielles, — les phantasmata des scolastiques — et que dans notre état actuel nous n'avons pas d'idées pures. Est-il si contradictoire qu'une image matérielle puisse, par l'intermédiaire d'une substance matérielle, exciter une image matérielle semblable? Il est démontré actuellement que la suggestion mentale existe, et il est tout au moins imprudent de combattre au nom de la foi et en se raillant des théories spirites, une théorie qui n'a rien de compromettant et qui est sur le point d'être admise comme naturelle.

Quant au point de vue philosophique, la psychologie du R. P. Rolfi est certes toute scolastique; mais on n'y trouve pas toujours une distinction suffisamment nette entre ce qu'il y a de matériel dans la connaissance et ce qu'il y a d'immatériel. L'âme, d'autre part, est posée souvent comme une substance distincte du corps, contre lequel elle est en lutte continuelle. Les citations d'Avicenne, de Richard de Middelton et de Michel de Medina, éparses dans l'ouvrage, ne sont malheureusement pas pourvues de leur acte d'origine; ce qui étonne encore, c'est que ce Richard de Middelton « l'adversaire terrible d'Avicenne », « approuve la doctrine d'Avicenne sans réserve », et que néanmoins « la psychologie et la cosmologie d'Avicenne revivent sous un autre nom dans la théosophie des néobouddhistes parisiens, qui s'efforcent de faire renaître parmi nous la philosophie indienne ». De fait, les théories d'Avicenne et de R. de Middelton citées dans l'ouvrage sont justes; à quoi bon tout cet apparat de mots? Pourquoi dire que « les théories d'Avicenne sur l'âme et sa mission avec le corps sont des plus téméraires » ?

Cependant, comme ouvrage populaire, le livre du R. P. Rolfi, traduit par M. l'abbé Dorangeon, est sans aucun doute hautement appréciable et il pourra faire grand bien à notre société si aveuglément avide de merveilleux. Que son livre se répande parmi le peuple, et certes il répondra à l'attente légitime de son auteur.

L. V. H.

Louis Bourdeau, *Le problème de la vie. Essai de psychologie générale.* — Paris, Alcan, 1901.

Dans ce livre, nous trouvons les preuves de l'existence d'un Dieu créateur, être personnel, nécessaire, éternel ; nous y voyons aussi l'âme substance réintégrée dans la science. Ce n'est pas, sans doute, ce que M. Bourdeau a cru découvrir au bout de ses considérations, bien au contraire : mais c'est ce qui ressort de l'étude impartiale de son ouvrage, faite selon les seuls principes que lui-même énonce comme scientifiques (p. 558).

Voyons sa thèse et ses conclusions. Il montre très bien, et d'après les données de plusieurs sciences, l'harmonie du *Cosmos*, la loi de continuité qu'on observe partout, la dépendance mutuelle, la hiérarchie de tous les êtres, et conclut : « Vu de haut, l'ordre de son ensemble (du cosmos) atteste une raison supérieure dont la nôtre, avec ses lacunes et ses défaillances, n'est qu'un pâle reflet. En présence de tant d'accord, d'harmonie et d'unité, la réflexion se refuse à croire qu'une pareille suite d'effets puisse être l'œuvre du hasard aveugle, et que notre intelligence même n'ait paru un jour, dans un monde plein de ténèbres, qu'à titre d'accident fortuit » (p. 200). Mais pour M. Bourdeau, qu'est cette raison supérieure ?

Après avoir fait sienne cette parole de Leibniz : « La dernière raison des choses doit être une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements n'est qu'éminemment, comme dans sa source, et que nous appelons Dieu », il ajoute : « Là devrait se borner toute conception de la divinité, et la notion de l'*éther* en offre l'expression plus exacte, que des entités mythiques, simples images de l'homme amplifiées et projetées dans le ciel » (p. 244). On voit que M. Bourdeau ignore la notion spiritualiste de Dieu présent partout par son essence. Il n'atteint donc pas plus cette notion par ses railleries que par ses arguments. Pour lui l'éther est l'âme de l'univers. Il trouve d'ailleurs une âme (ou, comme il l'appelle, une symbiose) cosmique, intercosmique, une âme de l'humanité, une âme à chaque agrégat social analogue à celle de l'homme. Celle-ci n'est, elle aussi, que la réunion des âmes partielles des éléments du corps ; les âmes des plastides sont formées par la réunion des âmes moléculaires, comme ces dernières par la réunion des âmes atomiques. Tout est esprit : « Il importerait d'identifier la matière, non seulement avec la force, mais aussi avec l'esprit. » Cependant il y a une différence essentielle entre le moi personnel, qui survit à tous les changements, et la conscience supposée des

sociétés, de même que l'*Esprit recteur* du monde, être nécessaire, éternel, se différencie complètement des symbioses cosmiques, organiques, etc.

On peut donc conclure par cette parole de Guyau dans l'« Irréligion de l'avenir », parole que cite la préface de M. Bourdeau : « Devant la science moderne, l'immortalité demeure. Si le problème n'a pas reçu de solution positive, il n'en a pas reçu davantage de négative » (p. x). D'ailleurs, l'auteur ne donne ses conclusions que comme *vraisemblables* ; combien ne les trouveront pas même probables !

On doit regretter que M. Bourdeau ne soit pas au courant des acquisitions dernières de la psychologie ; on lui pourrait reprocher de manquer souvent de rigueur et de critique dans les questions qu'il traite ; mais dans un court compte-rendu, il n'est pas possible d'entrer dans les détails. Notons seulement qu'il accuse la philosophie chrétienne de méconnaître l'union intime de l'âme et du corps ; ce qui indique chez lui une ignorance complète de la scolastique.

J. Malotaux.

Tractatus de Deo Uno. Pars I. *Tractatus de Sanctissima Trinitate*, auctore A. M. Lépicier. — Lethielleux, Paris, 1902.

Rendre l'étude d'un auteur plus aisée sans presque modifier son texte, n'est-ce pas atteindre la perfection dans l'art du commentateur ? Tout en mettant le texte à la portée du lecteur, on ne risque pas de l'altérer et d'en changer le sens originel. Le R. P. Lépicier a visé à atteindre pareil résultat et y a parfaitement réussi : dans son traité de dogmatique, entièrement inspiré de la *Somme théologique* de saint Thomas, il accentue les propositions principales et enchâsse sous les rubriques usuelles de préliminaires, preuves tirées de l'Ecriture sainte, des saints Pères, de la raison théologique, scolie, etc., les textes mêmes de saint Thomas. Ce n'est pas à dire que l'auteur se borne à reproduire les seuls arguments de la *Somme théologique* ; il les rapproche de nombreux autres textes de saint Thomas et y joint des explications personnelles très précises, notamment sur la notion de relation. L'ouvrage mérite encore une mention spéciale pour les aperçus historiques qui terminent chaque thèse : à ce point de vue il se range parmi les traités de théologie les mieux renseignés. Professé à Rome, on comprendra que le cours s'attaque plus souvent à Rosmini, ce qui n'empêche pas l'auteur de faire de fréquentes allusions aux autres philosophes contemporains. La preuve de l'existence de Dieu notamment est fort bien préparée par la réfutation des systèmes ontologiste, traditionaliste, kantien, etc.

Seulement pour la démonstration elle-même, il eût été préférable de ne pas entremêler les textes de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les Gentils* : à l'encontre de l'auteur, nous pensons que ces textes s'inspirent de considérations différentes. C'est seulement dans la *Somme contre les Gentils* que le fond de l'argumentation repose sur l'analyse du mouvement *local* ; cette analyse s'inspire manifestement de la physique ancienne. D'ailleurs, le texte même de ce passage est discuté ; récemment nous mentionnions ici le plaidoyer serré par lequel le Dr Weber soutient une variante contradictoire au texte que l'auteur reproduit (p. 141, n. 5) : c'est assez dire que l'argument est délicat et ne mérite certes pas d'être classé premier parmi les preuves de l'existence de Dieu. Quant à la *Somme théologique*, elle analyse non pas le mouvement local, mais le mouvement pris dans le sens général de tout changement successif ; l'argument a de la sorte une portée métaphysique ; c'est justement pour cela qu'on peut y ramener les quatre autres preuves de l'existence de Dieu. En résumé, le R. P. Lépicier met si bien chaque texte de saint Thomas dans son cadre propre, qu'il en jaillit une clarté nouvelle. Son manuel sera un précieux auxiliaire pour ceux qui aborderont l'étude de la *Somme théologique* de saint Thomas.

G. Simons.

Kant's Philosophie der Geschichte, von Fritz Medicus. — Berlin, Verlag von Reuther u. Reichard, 1902.

Il ne faut pas chercher dans les ouvrages de Kant un exposé méthodique de la philosophie de l'histoire. Nulle part il n'a traité le problème *ex professo* : les éléments de solution se trouvent éparpillés dans ses œuvres. L'auteur de l'opuscule *Kant's Philosophie der Geschichte* a le mérite de les avoir unifiés, et — ce qui est plus louable encore — de les avoir classés dans la vaste synthèse kantienne. Quelque incomplète qu'elle soit, la philosophie historique de Kant a donné une vigoureuse impulsion, en Allemagne, à l'intense mouvement philosophique du XVIIIe siècle. Elle a préparé le plein épanouissement de la philosophie de Fichte, Schelling et Hegel. Kant est optimiste : il a foi dans la perfectibilité indéfinie de l'humanité : il admet que l'espèce humaine est constamment en voie de progrès sous le rapport de la civilisation. La moralité de l'espèce se perfectionne toujours ; elle peut subir des arrêts momentanés, jamais elle ne saurait reculer.

Kant ne conçoit que trois cas possibles dans l'état moral futur de l'humanité : elle peut subir un mouvement rétrograde, suivre un

mouvement en avant ou rester stationnaire. Les deux premiers lui semblent inadmissibles : il les appelle d'un nom caractéristique, le terrorisme de l'histoire, et l'abdéritisme qui fait de l'histoire une immense dérision. Seul l'eudémonisme ou le progrès indéfini lui semble conciliable avec les tendances instinctives de l'humanité.

Comme toute la philosophie kantienne, la thèse de la perfectibilité indéfinie est purement aprioristique. Au témoignage de Kant lui-même — l'auteur de l'opuscule ne s'en cache pas — il est impossible de fixer, bien plus encore de prédire les lois du développement de l'espèce humaine. Le jeu de la liberté dans ses manifestations collectives peut être conjecturé sans doute, il ne saurait jamais être définitivement réglé.

C'est assez dire qu'il ne faut pas suivre Kant lorsqu'il s'ingénie à lever le voile de l'avenir de l'humanité. Sa conception a moins le caractère d'une démonstration scientifique que celui d'une vue généreuse sur l'avenir. Notons que l'idée dominante reste partout la même : la dignité morale, la puissance morale de l'homme, la foi invincible au règne d'une moralité toujours plus haute dans le genre humain. Cette conception relevée lui fait honneur, sans doute ; elle a été le fondement de la nouvelle école allemande. Kant toutefois a le tort de se cantonner dans le domaine de l'abstraction ; il ne descend pas suffisamment dans la réalité des faits ; plutôt métaphysicien qu'historien, il ne cherche pas dans les événements la confirmation de sa doctrine. Sa « Philosophie de l'histoire » ne saurait être considérée comme un point d'arrivée, une conclusion ; elle n'est qu'un point de départ, une prémisse pour une philosophie plus complète.

G. Faelens.

Alfred Fouillée, *La France au point de vue moral.* Un vol. in-8° de 412 pp. — Paris, Alcan, 1900.

Dans ce livre M. Fouillée se propose d'analyser l'état moral de la France, de circonscrire exactement le mal dont elle souffre et d'en indiquer les remèdes. Pour diagnostiquer la crise il étudie successivement le caractère français, la crise morale, la crise religieuse, la presse et l'opinion publique, la criminalité en France et l'éducation à tous les degrés. Il n'est pas possible de donner d'un tel ouvrage un compte rendu objectif. Il y a trop de questions effleurées, d'affirmations sans preuves, de généralisations brillantes et d'utopies. Il faut louer sans restriction l'intention généreuse de l'auteur. En patriote clairvoyant, il s'est efforcé de fixer impartialement l'état moral de son pays sans exagération de pessimisme ni de chauvi-

nisme. Il n'y a pas complètement réussi, car dans ce vaste sujet d'ailleurs si difficile à traiter il a laissé sans y toucher bien des questions importantes. Le titre est, à ce point de vue, beaucoup plus compréhensif que le contenu. De même il faut reconnaître à l'auteur un souci réel d'impartialité et un grand amour de la liberté. Malgré cela, l'ouvrage dans son ensemble est décevant, je dirai même impatientant. Il abonde en affirmations superficielles, qui ne sont peut-être pas dignes d'un esprit de la valeur de M. Fouillée. Enfin, les conclusions sont aussi vagues qu'utopiques. L'auteur tient qu'il faut fortifier l'éducation morale à tous les degrés de l'enseignement. Par « morale » il entend, cela va sans dire, la morale naturelle, dégagée des dogmes de toute religion positive; mais il ne paraît pas un seul instant se douter de l'impossibilité qu'il y aurait actuellement en France à formuler une telle morale et à la rendre effective et agissante. Par exemple, il bataille à l'occasion très courtoisement mais très fermement contre les socialistes, qui étaient hier encore dans les conseils du Gouvernement. De même il fait appel au renforcement des études philosophiques sans préciser de quelle philosophie il entend parler. Comme si une philosophie quelconque était *ipso facto* génératrice d'unanimité intellectuelle. De même encore il fonde beaucoup d'espoir sur l'influence croissante de la sociologie. Nous aimons beaucoup la sociologie, mais nos préférences ne nous aveuglent pas au point de nous imaginer que la sociologie soit dès aujourd'hui en état de ramener les esprits à la synergie sociale. Une des plus influentes parmi les écoles sociologiques si divisées entre elles, est précisément le socialisme marxiste que M. Fouillée, en vertu de son idéalisme nébuleux, ne peut souffrir. En somme donc, un ouvrage plutôt superficiel.

Fern. Deschamps.

R. Puccini, *Il progresso morale e le sue leggi*. Opera premiata al concorso Ravizza l'anno 1899.

Après quelques remarques utiles sur le progrès physique et le progrès humain, M. Puccini fait ressortir la dignité, l'idée fondamentale et la mesure du progrès moral. Les relations de l'homme avec le monde physique et moral, les lois du progrès civil, les causes de décadence et les remèdes du mal, etc. : toutes ces questions sont successivement traitées. Nous attirons surtout l'attention sur la deuxième partie, où l'auteur étudie le développement de l'activité morale dans la société païenne, la société chrétienne et la société moderne. La société païenne a pu arriver au faîte du beau dans les arts, elle a produit des génies : mais cela ne suffit pas à la

vraie civilisation, et, du progrès moral, elle ne connut ni la vraie notion, ni la réalité. Au milieu de la société païenne, le peuple juif fait exception, parce qu'il conserve le souvenir du Décalogue et le culte du vrai Dieu. — Le *christianisme* rend aux peuples la notion du vrai Dieu et de la vraie honnêteté ; avec lui la théorie du progrès eut un élan inespéré. Sa fin est avant tout un progrès moral, qui, individuel d'abord, perfectionne aussi la famille et la société ; il favorise le progrès matériel et le progrès scientifique, qui sont intimement liés au progrès moral. L'objection, que le progrès de la science ne permet pas de croire désormais aux anciens dogmes, est dénuée de toute valeur. — L'auteur en vient alors aux principes du *positivisme*. La distinction des trois états, qui, pour Comte et ses partisans, résume la loi du progrès, est arbitraire ; bien plus, le système positiviste ne répond à aucune des conditions indispensables du progrès moral et le rend par conséquent impossible. Vide d'idées concernant l'origine et la destinée de l'homme, il ne peut empêcher le tort que cause à l'individu et à la société, le manque de morale. M. Puccini montre ensuite les tristes conséquences du faux progrès, et conclut que le seul remède au mal se trouve dans l'éducation morale, vivifiée par le principe religieux. — Le progrès moral, de nos jours, s'arrête ; ou plutôt il semble aller à rebours ; avec le positivisme, le monisme et l'agnosticisme il retourne au paganisme. Mais le passé nous sera le gage de l'avenir : la civilisation chrétienne peut encore triompher.

L'ouvrage de M. Puccini ne manque pas de bonne philosophie ; les faits historiques, les documents de tout genre, les nombreux détails sur les sciences naturelles, tout en montrant l'érudition de l'auteur, font de son ouvrage une heureuse contribution à la science sociologique.

C. Poppe.

Gaston Gaillard. *Une vie contemporaine*. Librairie C. Reinwald. Schleicher Frères, éditeurs, Paris.

L'auteur, dans une très patiente et très minutieuse analyse, veut rechercher les rudiments propres d'une individualité, les linéaments de sa structure, en assembler indistinctement et indifféremment tous les éléments, faire une notation exacte et scrupuleuse de toutes ses manifestations qui sont autant de documents sur les formes diverses de sa mentalité, et les modes variés de sa sensibilité : en un mot, saisir toute sa façon de vivre et en traiter l'idiopathie. C'est l'application de la « méthode exclusivement expérimentale » à une vie contemporaine. Il montre comment d'après cette méthode,

« du milieu des choses » comme dit Pascal, et du dégagement de la pression aveugle que ce milieu exerce sur l'homme, peuvent naître une nature originale et un individu supérieur.— Faire notre intellectualité plus haute selon la nature, tel est le but que poursuit l'auteur. M. Gaillard ne croit qu'à la science, et il veut tout traiter scientifiquement. Elle est appelée, selon lui, à augmenter « la joie de vivre » selon la nature. Les doctrines religieuses, dit-il, et les théories métaphysiques veulent aussi expliquer la vie, « mais les unes et les autres nous fournissent l'explication la plus fausse et la moins profitable, l'interprétation la moins généreuse et la plus triste du monde splendide et grandiose, et elles donnent à la vie un sens étroit et mauvais » (p. 156).

Au caractère franchement sensualiste de ce concept de la vie, il y a lieu d'opposer un autre concept, celui du spiritualisme chrétien qui prétend s'autoriser lui aussi, dans ses déductions, de la science expérimentale.

L'auteur s'aide, dans ses recherches des mémoires de Goethe, de réflexions de Balzac, de Henri Heine, de Ch. Darwin, de Gustave Flaubert, de Guy de Maupassant, et surtout de F. Nietzsche, « ce penseur dont l'influence est forcément capitale sur toute vie contemporaine, et qui nous aide à nous émanciper, à nous développer, et à devenir libres ». D'autres esprits plus forts, au lieu de mépriser les sciences positives, font de leur étude l'une des conditions les plus essentielles de la métaphysique. Dans le genre de travail qu'entreprend l'auteur, ils aboutiraient, en philosophie, à d'autres conclusions qu'à celles de la libre-pensée, et en morale, à un tout autre résultat que celui de la libre jouissance.

G. Baudhuin.

Rossignoli, *Il Determinismo nella Sociologia positiva* : nuova rivendicazione del libero arbitrio contro sofismi nuovi o rinnovellati.

M. Rossignoli reprend, dans cet opuscule, les objections que le déterminisme moderne fait valoir contre la théorie traditionnelle de la liberté. Il s'attache d'abord à l'Ecole italienne d'anthropologie criminelle. Lombroso, le chef de l'Ecole, avait cru découvrir un ensemble de caractères anatomiques et psychologiques propres aux criminels ; il en avait conclu à l'existence du type du criminel-né, produit fatal de l'hérédité et de l'action nécessitante du milieu. L'auteur met à nu le vice de méthode de l'Ecole italienne, montre les résultats contradictoires auxquels sont arrivés les disciples mêmes de Lombroso, et rappelle les condamnations du criminel-né, portées aux Congrès de Paris et de Bruxelles. Quant au droit pénal

que la nouvelle Ecole a cru devoir substituer à l'ancien droit, M. Rossignoli montre en quoi il perfectionne l'ancienne méthode de procédure, mais a soin de faire remarquer que la nouvelle méthode, psychologique avant tout, se concilie parfaitement avec la théorie de la liberté et avec l'ancien droit pénal, basé sur cette théorie.

L'auteur, abordant ensuite la question sous un point de vue plus général, passe rapidement en revue les diverses objections qu'a soulevées le déterminisme. Toutes ces difficultés, dit-il, reposent sur une notion inexacte de l'acte libre. Certains adversaires, en effet, supposent que la liberté est la faculté d'agir sans motif, et trouvent, dès lors, fort aisé d'opposer à la théorie de la liberté, la valeur universelle du principe de causalité; d'autres confondent la volonté avec l'appétit sensitif; d'autres l'identifient avec la raison: ils en concluent facilement au déterminisme de la volonté. M. Rossignoli, en reprenant toutes ces objections, fait preuve d'une connaissance de la littérature de la question; et, dans ses réponses il sépare avec discernement le vrai du faux. On aurait cependant désiré voir un exposé plus complet de certains systèmes déterministes, et une réfutation plus détaillée de leurs erreurs. J. Lottin.

L. Habrich, Seminar-Oberlehrer, *Pädagogische Psychologie*. Erster Teil: *Das Erkenntnisvermögen*. Kempten, Jos. Kösel, 1901.

L'éducation intellectuelle et morale de l'enfant, pour être rationnelle et efficace doit évidemment s'inspirer de la psychologie. Seule la connaissance de la nature et du mécanisme intime des diverses facultés mentales peut diriger le maître dans le développement normal de celles-ci. Fournir à l'éducateur un traité de psychologie élémentaire dans ses lignes générales, mais très complet dans les questions qui intéressent spécialement la pédagogie, voilà le but que l'auteur s'est proposé et qu'il a largement atteint. A l'encontre des ouvrages similaires qui s'inspirent presque tous d'une autre philosophie, l'auteur s'attache à suivre fidèlement les principes scolastiques. Dans l'exposé de ceux-ci il a fréquemment recours à des citations judicieuses de saint Thomas et des philosophes thomistes les plus autorisés tels que Weiss, Gutberlet, Tilmann, Pesch.

Cet ouvrage contribuera puissamment à la diffusion des idées scolastiques dans les sphères d'instruction moyenne. Le premier volume qui a seul paru jusqu'ici, comprend l'étude de la connaissance depuis la sensation élémentaire jusqu'à la connaissance métaphysique la plus abstraite. Sont particulièrement intéressants les chapitres sur l'intuition, les représentations inconscientes, les asso-

ciations, la mémoire, où l'auteur, tout en restant fidèle à la scolastique, se montre parfaitement à la hauteur de la psychologie et de la pédagogie modernes. Plusieurs renvois concernant des questions spécialement intéressantes, telles que l'objectivité des sensations et d'autres, font désirer la publication prochaine du second volume.

J. HOMANS.

Pensées philosophiques du docteur FOURNET. Préface par M. GARDAIR. Un vol., 7,50 fr. — Paris, Lethielleux.

Ce recueil de pensées présenté au lecteur, renferme une doctrine indépendante et purement philosophique plutôt que l'expression *complète* de la vérité chrétienne.

Dieu a tout fait selon le modèle rationnel qui est Lui-même ; l'âme de l'homme naît, se nourrit et grandit selon ce type divin et logique, dont l'univers et notamment le corps humain lui offrent d'admirables réalisations en des perfections partielles et diverses. Notre esprit, notre cœur, notre libre arbitre sont faits pour tendre de toutes leurs forces, à la possession de la logique éternelle et à la reproduction de la vérité divine dans les œuvres variées, mais néanmoins ressemblantes entre elles, de la vie individuelle, familiale, sociale même. Il y a dans tous les êtres créés un véritable rayonnement de la substance divine, une participation positive de l'esprit de Dieu par les diverses réalisations d'une substance d'être et de vie, qui est le meilleur élément de toutes choses. Le corps de l'homme est excellemment fait de cette substance vivifiante qui organise la matière, et c'est de cet organisme ainsi que de l'univers où il vit, que sont abstraites les idées qui appartiennent à l'âme humaine, personnification intellectuelle et morale de la substance formatrice que Dieu a répandue dans toutes ses œuvres. L'âme humaine n'est pas explicitement formée dès l'arrivée de l'enfant à la vie, elle se constitue peu à peu, à mesure que naissent et grandissent la connaissance intellectuelle et la conscience morale. Elle peut aussi s'affaiblir par la *diminution* de sa vie intellectuelle et morale, au point de n'être plus viable à la vie immortelle et de périr entièrement à la mort du corps : notre immortalité est conditionnelle. M. Gardair apprécie fort ces idées dans la préface.

J. MALOTAUX.

Les manifestations du Beau dans la Nature, par le R. P. JULES SOUBEN, Professeur à Farnborough (Angleterre). — Paris, Lethielleux, 1900.

Le titre seul de l'ouvrage nous révèle le plan suivi par l'auteur dans cette œuvre. En effet, ce n'est pas telle ou telle beauté particulière qu'il veut nous apprendre à discerner dans la nature,

mais c'est le beau lui-même qu'il veut nous faire saisir sur le vif dans l'ensemble de ses manifestations. « La nature est un livre immense dans lequel la beauté de son Auteur est affirmée à toutes les pages. Mais les premières sont couvertes de caractères grossiers et presque illisibles ; il faut des yeux exercés pour déchiffrer cette paléographie. Peu à peu, les caractères se redressent, leurs contours se précisent et s'accusent toujours plus nettement, et la dernière page, où l'homme lit sa propre histoire, lui révèle avec une lumineuse clarté la splendeur de l'Esprit qui l'a écrite. »

Au mérite du fond le livre du R. P. Souben joint celui de la forme. Il est écrit dans une langue souple et harmonieuse.

A. B.

Correspondance de Monseigneur Gay, précédée d'une Introduction par Mgr Baunard. — Paris, Oudin, 1899.

La *Revue Néo-Scolastique* a un caractère trop exclusivement philosophique, pour qu'il nous soit permis de nous étendre longuement sur ces beaux ouvrages posthumes de Mgr Gay. Nous nous contenterons d'en donner l'esprit général.

Ce qui domine chez Mgr Gay, c'est un abandon complet à la volonté divine. Aucun événement ne l'abat, aucune douleur ne l'agite, aucune lutte intérieure ne trouble la paix de son âme. Combien, cependant, son cœur se révèle sensible, paternel envers les âmes qu'il dirige ! La délicatesse de ses sentiments lui attache les cœurs, il leur inspire une irrésistible confiance : sa douceur force leurs aveux et il les fortifie par ses conseils compatissants. Il ne connaît d'autre préoccupation que d'élever les âmes à Dieu, et il les aide suavement et énergiquement, *suaviter et fortiter*, à monter. On retrouve en lui l'amour apostolique d'un saint Paul, allié à la bonté condescendante d'un saint François de Sales.

L. A.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Heus (A.). — L'existence de Dieu démontrée par la Création et l'Histoire ou Réfutation du Matérialisme contemporain. Bruxelles, I. Bouton, 1902.

Lasplasas. — Varie-Varia. IV : Evolucion de los errores antiguos en errores modernos. Santa Tecla, tip. catolica, 1902. — V : Ensayo de una Definicion de la Escolástica et alia. Barcelona-Gracia, Imprenta Arolas, 1903.

De Lescluze (G.). — Les Secrets du Coloris. Guide pratique d'observations expérimentales sur les harmonies coloriées faisant suite à l'édition de 1900. Bruxelles, Imprimerie des Grands Annuaires, 1901.

Mellin (G. Samuel Albert). — Marginalien und Register zu Kant's Kritik der Erkenntnisvermögen. Zullichau, 1794 u. 1795. II. Teil : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kritik d. praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft. Neu hrsg. u. mit einer Begleitschrift : Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken, versehen von Ludwig Goldschmidt. Gotha, E. F. Thienemann, 1902.

Schuchter (Joseph). — Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit aus. Brixen, Verlag des Seminarium Vincentinum, 1897.

Schuchter (Joseph). — Kurzgefasste Empirische Psychologie. Wien, Alfred Hölder, 1902.

Aureli (Prof. Tito). — La Vita e la Morte. Rome, Desclée, Lefebvre et Cie, 1902.

Guttmann (Dr J.). — Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum u. zur jüdischen Literatur. Breslau, M. u. H. Marcus, 1902.

Poincaré (H.). — La Science et l'Hypothèse. Paris, Flammarion.

LESÊTRE (abbé H.). — La clef des Evangiles. Introduction historique et critique pour servir à la lecture des Saints Evangiles. 2e ed. Paris, P. Lethielleux.

VALENSÏSE (Mgr. D. M.). — Dell'Estetica secondo i principii dell'Angelico Dottore S. Tommaso, 2a edizione riveduta e ritoccata, 2 vol. Rome, Deselée, Lefebvre & Cie, 1900.

DECORSANT (Louis). — Quis ut Deus? Paris, Victor Retaux, 1902.

STROBEL (Adolf). — Die Lehre des Seligen Albertus Magnus ueber das Gewissen (in *Jahresbericht des Königlichen Kath. Gymnasiums zu Sigmaringen für das Schuljahr 1900-1901*). Sigmaringen, M. Liehner, 1901.

PICAVET (Fr.). — L'Averroïsme et les averroïstes du XIIIe siècle d'après le *De Unitate intellectus contra Averroistas* de saint Thomas d'Aquin (Annales du Musée Guimet. Revue de l'Histoire des Religions publiée sous la direction de M. Jean Réville). Paris, Ernest Leroux, 1902.

RIEHL (Alois). — Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vortraege. Leipzig, B. G. Teubner, 1903.

BINET (Alfred). — L'Année Psychologique, 8e année : 1902. Paris, Schleicher frères, 1902.

EVANGELISTE DE SAINT-PRÉAT (R. P.). — Le Séraphin de l'Ecole. Etudes sur saint Bonaventure. Paris, Œuvre de St François d'Assise, 1900.

CARRA DE VAUX (Bon). — Les Grands Philosophes : Gazali. Paris, Félix Alcan, 1902.

RENOUVIER (Charles). — Le Personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force. Paris, Félix Alcan, 1903.

FERRARI (Prof. Lorenzo Paolo). — Lo svolgimento del pensiero umano e gli studi del clero. Genova, Fassicomo e Scotti, 1896.

FERRARI (Lorenzo Paolo). — I tre ordini della conoscenza umana. Genova, Fassicomo e Scotti, 1897.

SURBLED (Dr). — Les lobes frontaux du cerveau (Extr. de la *Science Catholique*, octobre 1902). Paris, Sueur-Charruey, 1902.

OLDENBERG (H.). — Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté. Trad. de l'allemand par A. Foucher ; 2e édit. française d'après la 3e édition allemande. Paris, Félix Alcan, 1903.

OLDENBERG (H.). — La Religion du Véda. Traduit de l'allemand par Victor Henry. Paris, Félix Alcan, 1902.

Beysens (J. Th.). — Criteriologie of de leer over waarheid en zekerheid. Leiden, G. F. Théonville, 1903.

Rolfes (Dr Eugen). — Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Erklärt und vertheidigt. Köln, J. P. Bachem, 1898.

Boulay (abbé N.). — Le Positivisme d'Auguste Comte (Extrait de la *Revue de Lille*, février 1902). Paris, Sueur-Charruey.

Boulay (abbé N.). — Science et Philosophie (Extrait de la *Revue de Lille*). Paris, Sueur-Charruey, 1902.

Temmerman (H.). — Notions de Psychologie appliquées à la pédagogie et à la didactique; avec 14 figures. Gand, Ad. Hoste, 1902.

Scandone (Prof. F.). — Documenti e congetture sulla famiglia e sulla patria di S. Tommaso d'Aquino. Napoli, Tip. Michele d'Auria, 1901.

Jervis (G.). — La gloriosa rivelazione intorno alla Creazione del Mondo. Con importanti dimostrazioni scientifiche poste a fronte delle Sacre Scritture. Firenze, Tip. Gaudiana, 1902.

Rousset (Mathieu-Joseph, O. P.). — La doctrine spirituelle d'après la tradition catholique et l'esprit des saints. I. La vie spirituelle. II. L'Union avec Dieu ou la Perfection spirituelle. Paris, Lethielleux, 1902. 2 vol. in-18; 5 fr.

Baron (Joseph). — Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas v. Aquin. Inaug.-Diss. Münster, Verlag « Der Westfale », 1902. 59 S.

Busse (Ludwig). — Geist u. Körper, Seele u. Leib. Leipzig, Dürr, 1903. x-488 S.; 8,50 M.

Burlet (l'abbé J.). — Le sentiment religieux. Essai psychologique. Imprimerie Savoisienne, 1903. 28 pp.

Harvard psychological studies. Vol. I containing sixteen experimental investigations from the Harvard psychological laboratory edited by Hugo Münsterberg. (The psychological Review, Monograph supplements, vol. IV). New-York, The Macmillan Company, 1903. 654 pp.

VI.

LE ROLE DE LA SOCIOLOGIE DANS LE POSITIVISME.

*(Suite. *)*

II.

Nous avons montré que la sociologie positiviste est une philosophie. Tout en en faisant ici la rapide esquisse, nous montrons qu'elle est en plus, dans la pensée de son auteur, une religion.

Les institutions qui ont persisté à travers toute l'évolution historique et se rencontrent dans toutes les sociétés, sont fondées sur la nature humaine et participent à son immutabilité. Elles feront nécessairement partie de la reconstruction sociale. La plus saillante des institutions qui soient dans ce cas est la religion. Sans faire l'enquête historique et ethnographique commandée par la méthode même de la sociologie statique, Comte affirme que toute religion a pour but d'établir l'équilibre parfait de nos facultés ou, en reprenant ses termes, d'assurer « le consensus normal de l'âme humaine ». Qu'est-ce à dire? L'homme est doué d'une triple activité : la pensée, le sentiment et l'action ou, dans le langage positiviste, il est à la fois « esprit, cœur et caractère ». Si le développement de ces trois facultés n'est pas orienté dans le même sens, il y a désordre dans l'être. Les religions ont précisément pour fonction d'éviter ce désordre et de fournir à notre vie le but unique qu'elle requiert. Ainsi chez le chrétien, pas une pensée, pas un

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1902, p. 478.

sentiment, pas une action qui n'ait pour fin, au moins implicite, la possession de Dieu. Cette unification est un besoin absolu de notre nature et la permanence, malgré les vicissitudes des temps et des lieux, de l'institution correspondant à ce besoin, le prouve surabondamment. Le positivisme ne peut échapper à la nécessité d'instituer une religion.

D'autre part, à raison de sa classification des sciences limitée en bas par les mathématiques et en haut par la sociologie, il ne peut recourir à l'élément surnaturel. Aussi bien, Comte soutient-il que l'élément surnaturel et invisible est accidentel dans l'évolution religieuse.

Ce que la religion implique nécessairement, c'est la croyance à quelque puissance assez supérieure, pour que de gré ou de force notre vie doive s'y subordonner et en soit dépendante sous tous rapports. Les idées de Dieu et de Nature sont des modalités de cette croyance, mais elles n'épuisent pas la série de ses formes possibles. L'idée de Société peut jouer le même rôle. En effet, l'homme est extrêmement dépendant de la société dans laquelle il vit. Elle le saisit dès le moment de sa naissance, façonne son caractère et lui impose, toutes formées, ses manières de penser, de sentir et d'agir. Il est comme tyrannisé par elle. Voilà bien une puissance extérieure à notre esprit et assez supérieure à nous-mêmes, un Être suprême — puisque au delà des faits sociaux, plus rien n'existe — dont le concept peut servir de clef de voûte à un édifice religieux.

Dira-t-on que la religion suppose un dogme et une foi, c'est-à-dire que la science de l'Être suprême exige l'adhésion à des données que l'on ne peut contrôler soi-même ? Le positivisme ne le nie pas. Il soutient même que sa religion ne déroge pas à cette loi. Ses données en effet sont contenues dans la sociologie. Celle-ci est la plus compliquée des sciences ; elle suppose connues et constituées toutes les autres. Qui pourrait se flatter de connaître par une démonstration propre *toutes* les théories certaines ? Le savant

doit se limiter à un très petit département et se fier pour le reste au témoignage d'autrui. Ce qui est vrai du savant, l'est plus encore des autres hommes.

On objectera peut-être encore que toute religion exige la constitution d'un culte approprié au contenu de la foi. Mais qu'est-ce qui pourrait empêcher la constitution d'un culte de la Société ? L'essence du culte n'est pas d'adresser une pétition à l'Être suprême, mais elle est d'exprimer d'une manière explicite et formelle notre dépendance à son égard. Pourquoi ne saurait-on instituer des cérémonies et des rites, sevrés de tout mysticisme, dans lesquels l'homme reconnaîtrait solennellement la souveraineté sociale ? Les cérémonies religieuses, il est vrai, ont pour mission d'améliorer l'homme, d'élever son âme et de la purifier. En fait, l'expérience prouve qu'elles ont pour résultat de faire prévaloir l'amour d'autrui sur l'amour de soi. En quoi la célébration des bienfaits de la vie sociale et des obligations dont elle nous enveloppe peut-elle nous moraliser ? — Confesser sans détour combien notre personnalité est limitée par l'activité de nos coassociés, c'est déjà refréner notre orgueil et notre vanité, répondrait Auguste Comte. D'ailleurs,en réfléchissant souvent sur une idée et en l'exprimant sans cesse, on finit par se passionner pour elle ; en se mettant fréquemment dans une disposition affective déterminée, on l'entretient et la développe. Si des symboles habituellement présents à notre esprit expriment comme le jus de nos meilleurs penchants, nul doute qu'ils contribuent à leur épanouissement. L'oraison est une méditation sur l'idéal de la vie : elle cause une exaltation de l'âme qui décuple les puissances de la volonté. L'ancienne explication de la valeur de la prière et des sacrements par la grâce est illusoire ; leur puissance, que le positivisme ne songe pas à nier, est tout entière dans leur force d'auto-suggestion. La religion sociale établira un ensemble de pratiques destiné à tirer parti de cette force d'auto-suggestion.

Enfin toute religion impose à ses sectateurs un régime,

c'est-à-dire une conduite morale et politique parfaitement déterminée. La sociologie a précisément pour but de tracer à l'homme le régime moral et politique qu'il convient d'instituer pour éviter les crises sociales et lui procurer son maximum de bonheur.

La religion sociale est donc bien une religion. Elle en possède tous les éléments intrinsèques : Être suprême, foi, culte et régime. En atteint-elle le but ? Etablit-elle l'unité humaine ? Fait-elle converger l'évolution de toutes nos facultés vers une seule et unique fin ? D'évidence, oui. Son dogme est contenu dans la sociologie, science la plus élevée de l'échelle encyclopédique et pour laquelle toutes les autres sont des moyens. Par son culte, elle se propose de faire dominer l'amour des autres sur l'amour de soi. Par son régime, elle commande une activité conforme au sens de l'évolution sociale de façon à procurer le plus grand bonheur du plus grand nombre. Connaissance, amour et bonheur de la société : voilà comment, à sa façon, le même objet est poursuivi, comme but, par chaque faculté.

Mais la religion n'a pas seulement pour mission d'établir l'unité humaine, elle doit en plus rallier et coordonner les vies distinctes des individus. Sous ce rapport, l'efficacité de la religion sociale est supérieure à toutes celles qui l'ont précédée. En effet, elle n'implique aucun sacrifice de la raison : tout entière fondée sur l'observation, elle s'impose à la manière d'un fait, du moins dans ses grandes lignes, à tous ceux qui sont assez dégagés de la théologie et de la métaphysique. Comme celles-ci sont destinées à disparaître, viendra une époque où tous les hommes lui donneront leur adhésion. Si l'on peut estimer que ceux-là font partie d'une même société qui ont les mêmes croyances, les mêmes institutions fondamentales et les mêmes sentiments généraux, l'humanité à ce moment ne formera plus qu'une seule et vaste société. Tous ses membres orienteront leurs pensées, leurs affections et leurs actions vers le bien social, qui sera alors réellement le bien général. L'ensemble des hommes

poursuivant le même but, voilà certes un ralliement des vies individuelles que les anciennes religions, toujours limitées à une portion de l'espèce, ont peut-être espéré produire, mais sûrement n'ont jamais atteint.

*
* *

Exposons successivement le dogme, le régime et le culte de la religion positiviste.

Le dogme, c'est la sociologie elle-même. Il est statique ou dynamique, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

La sociologie statique de Comte est une réaction marquée contre les théories révolutionnaires et un retour aux anciens principes.

A Hobbes et à Rousseau qui avaient nié l'existence dans notre nature de penchants bienveillants et tiraient la société d'un contrat, la créant pour ainsi dire *ex nihilo*, elle répond que l'homme est poussé d'instinct à la vie commune et possède une sociabilité spontanée. Il est absurde de faire naître la société d'un contrat conclu entre les hommes en vue de s'assurer les avantages qu'elle procure. Car on ne peut acquérir la conviction de l'utilité de la vie sociale qu'après avoir fait pendant un certain temps l'expérience de cette vie.

Aux adversaires de la propriété privée, elle répond qu'aucun progrès n'aurait été possible sans elle. Si chacun devait être occupé, sa vie durant, par le souci de pourvoir à ses besoins d'existence, personne n'aurait le loisir d'appliquer son esprit à la recherche de moyens propres à satisfaire les besoins supérieurs de notre nature. On ne s'élèverait jamais au-dessus du terre à terre de la vie animale. Il est nécessaire au progrès que quelques-uns vivent des accumulations faites par d'autres. « Or une accumulation quelconque suppose l'appropriation, au moins collective et même privée, des produits altérables qu'elle concerne. « Aux richesses matérielles il faut des « conservateurs individuels » [1]).

1) *Politique positive*, t. II, pp. 154 et 254.

Contre Fourier qui prônait la libre satisfaction de nos passions inférieures, elle soutient que la famille est deux fois nécessaire à l'existence sociale. Les habitudes et les affections des individus sont très rarement concordantes ; le caractère humain est très imparfait et on supporte difficilement les défauts d'autrui. Si des hommes faits devaient être directement et brusquement réunis pour vivre sous les mêmes chefs, les mêmes institutions et coopérer aux mêmes fins, leur association ne pourrait subsister. La vie sociale exige un apprentissage. La famille dont on fait naturellement partie, où chacun apprend spontanément à supporter ou à ne plus apercevoir les travers des autres membres, à harmoniser son activité avec la leur, est une école pour la vie collective. La supprimer, c'est rendre celle-ci très précaire. Voilà un premier chef qui rend indispensable l'institution domestique.

Un certain essor des penchants sympathiques est requis pour permettre à la société de se fonder et de se maintenir. L'amour des parents pour leurs enfants, la vénération de ceux-ci pour leurs procréateurs, la mutuelle bienveillance des frères sont des formes de l'altruisme qui naissent sans effort et se développent d'elles-mêmes au sein de la famille. Cette culture naturelle des affections sociales rend l'homme capable d'aborder une vie de communauté plus étendue et plus compliquée que celle de la vie domestique. A ce second chef la famille est une préparation indispensable à l'existence collective.

Mill levait à ce moment l'étendard du féminisme égalitaire. Comte poursuivit et réfuta sa thèse dans tous les domaines. La subordination des sexes a été, selon lui, reproduite par tous les âges sous des formes variées : elle est fondée sur la nature des choses et par conséquent indestructible.

La femme au foyer, et au foyer soumission de l'épouse à l'époux, voilà d'un mot résumée la doctrine positiviste de la femme.

Aux théoriciens de l'anarchie, il fait observer que la spécialisation des fonctions unie à la coopération des efforts, ou d'un mot la division du travail, est le caractère statique essentiel des sociétés, comme le progrès en est la marque dynamique. Or la division du travail, toute nécessaire qu'elle soit, offre de nombreux inconvénients. L'emploi continu et exclusif d'un ouvrier « à la fabrication de manches de couteau ou de têtes d'épingles », celui « d'un cerveau humain à la résolution de quelques équations ou au classement de quelques insectes » produit des résultats désastreux : l'indifférence pour le cours général des affaires humaines, l'automatisme des intelligences, la prépondérance de l'esprit de détail sur l'esprit d'ensemble, la concentration des relations sociales entre les individus de même profession. La division du travail exige un correctif qu'elle porte d'ailleurs en elle-même. Parmi les fonctions sociales, il y en a une dont la fin est de réprimer cette fatale disposition « à la dispersion des idées et des sentiments » et de « coordonner entre eux les divers travaux séparés ». C'est l'autorité.

Pour être complet, ajoutons que le langage est recensé par le philosophe positiviste comme une condition d'existence pour la société. Quelles relations pourraient exister entre des êtres qui ne disposeraient d'aucun moyen pour s'extérioriser ? Toutefois les anciens philosophes — Aristote et saint Thomas, entre autres — arguaient du langage pour montrer la sociabilité de l'homme : antifinaliste, Comte a dû s'interdire cette considération.

Il n'y a rien de neuf dans toutes les opinions statiques que l'on vient d'examiner, si ce n'est le point de vue. Chacune pourrait se réclamer, à part la thèse religieuse, d'un docteur du moyen âge ou d'un philosophe grec. Mais Comte les donne comme l'expression de faits qui ont persisté à travers toutes les transformations sociales. Malgré cela, on ne voit pas que son enquête historique et ethnographique ait été plus étendue, ni plus approfondie que celle des

anciens théoriciens du droit naturel [1]). Eux pourtant les appuyaient exclusivement sur leur analyse des facultés humaines. Ils soutenaient que ces relations existaient en droit, pas nécessairement en fait. Comte a voulu souder les deux points de vue, sans avoir, à notre avis, suffisamment employé la méthode qui devait légitimer sa position.

*
* *

Le dogme dynamique principal est celui du progrès. On sait déjà la valeur de cette théorie comme principe de la méthode sociologique ; il suffit pour l'instant de rendre plus explicite le contenu de cette notion.

Toute idée de perfectionnement doit être tenue à l'écart du concept positiviste du progrès. Dans une suite de faits causalement enchaînés, on peut prendre le dernier terme comme fin de tous les précédents. Ceux-ci apparaissent alors comme des moyens pour cette fin. Et chaque moyen est un progrès sur le précédent en ce sens qu'il rapproche du dernier terme de la série. Si d'un autre côté cette série de moyens ne se replie jamais sur elle-même pour se répéter sur un espace plus ou moins étendu, aucun terme de la suite n'apparaitra comme superflu pour la réalisation du dernier. Il y aura progrès continu. Comte choisit dans l'état social présent un certain nombre de traits dont il considère la nature, mais pas le degré, comme définitive et voit dans chaque étape historique un acheminement et une préparation nécessaire pour leur réalisation. L'histoire est un progrès continu.

Comte a hérité cette théorie du XVIIIe siècle, à part toutefois qu'il cherche à la purifier de toute idée de finalité interne. Indépendamment du point de savoir si l'idée positiviste du progrès est purement mécaniciste, on peut se demander si l'application qu'il en fait à l'histoire

1) Avec raison, Waentig se plaint à chaque page de son livre sur *A. C. u. seine Bedeutung für die Entwickelung der Socialwissenschaft,* du manque d'information du fondateur de la sociologie.

est justifiée. A ce point de vue, il faudrait beaucoup d'aveuglement pour lire dans les événements la continuité de tendance qu'il croyait y discerner. L'histoire de la philosophie, l'histoire de la littérature, l'histoire économique — seules histoires spéciales dont la synthèse ait été tentée jusqu'à présent — révèlent plutôt des lois de périodisation.

Revenons à l'exposé de la doctrine. L'homme est doué d'une triple activité, et le progrès social doit se présenter sous une triple modalité. Il est intellectuel, affectif et actif. Ces trois évolutions se développent parallèlement et se causent mutuellement. Malgré cela, il y en a une qui est motrice des deux autres et informe toute l'histoire d'une manière prépondérante : l'évolution spirituelle. Nous sommes ici en présence d'une vraie loi statique : une relation de subordination est établie entre trois ordres de faits sociaux coexistants. Mais cette détermination du consensus est absolument arbitraire et son auteur n'en donne aucune raison. Il procède tout subjectivement. Il postule, simplement et sans plus, qu'une des trois évolutions doit être principale et sur cette première hypothèse il greffe cette autre qui vient la spécifier : le développement des idées doit être plus important que celui des manières de sentir et d'agir. - D'après l'évidente nécessité scientifique de coordonner l'ensemble de l'analyse historique par rapport à une évolution prépondérante, afin de prévenir la confusion et l'obscurité que toute autre marche produirait inévitablement, soit dans l'exposition, soit même dans la conception, d'un tel système de développements solidaires et simultanés, nous devons évidemment *choisir* ici, ou plutôt conserver, l'histoire générale de l'esprit humain, comme guide naturel et permanent de toute étude historique de l'humanité.... Le seul inconvénient scientifique propre à un tel *choix* spécial, c'est qu'il dispose à négliger quelquefois, dans le cours des opérations historiques, la solidarité fondamentale de toutes les diverses parties constituantes du développement humain ; mais cette funeste tendance

dériverait également de tout autre *choix* analogue, et cependant un *choix* quelconque est strictement nécessaire » [1]).

Chose curieuse ! Tandis que le positivisme, comme philosophie et comme religion, doit se définir un matérialisme, comme sociologie il est un spiritualisme. A l'inverse de la sociologie matérialiste qui assigne comme moteur à l'histoire générale le développement économique, il accorde cette fonction à l'évolution des idées.

Puisque la marche des idées est capitale dans l'histoire, il convient de s'en pénétrer tout d'abord. Elle est contenue dans ce que les positivistes appellent pompeusement la loi des trois états. Cette loi consiste en ceci : chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, l'état scientifique ou positif. Le premier est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine ; le troisième, son état fixe et définitif ; le second est uniquement destiné à servir de transition.

Dans l'état théologique, l'homme dirige surtout ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot vers les connaissances absolues. Comme rien de tout cela n'est perceptible aux sens, il en est réduit à suppléer à l'observation par l'imagination. Il se représente ainsi les phénomènes du monde extérieur d'après le type de sa propre activité. Il les considère comme produits par des volontés, naturelles ou extranaturelles, dont l'intervention arbitraire explique le fonctionnement de l'univers entier. La perfection de ce système est atteinte, quand on remplace les multiples volontés d'abord imaginées par l'action providentielle d'un seul Dieu.

1) *Cours de philosophie positive*, t. IV, pp. 650-651.

L'état métaphysique est une nuance de la théologie. Par l'institution des volontés, on a doublé le monde, mais on n'a rien expliqué ; il y a lieu de se poser pour leurs actes les mêmes questions que pour les phénomènes sensibles. S'apercevant de cela, l'esprit abandonne cette notion de la causalité et substitue aux volontés des forces, *vis* ou *virtus*, distinctes des corps, mais qui leur sont inhérentes. La perfection de ce système consiste à remplacer les nombreuses forces primitivement imaginées par une seule et grande entité, la Nature.

L'explication métaphysique ne fait guère que personnifier les phénomènes en leur donnant un nom à désinence abstraite. Sa valeur réside en quelque sorte dans son appareil de mots. En la dépouillant de sa phraséologie, on retrouve dûment en elle les faits tels qu'ils ont été observés. L'ayant remarqué, l'esprit, témoin de son impuissance, cesse d'aspirer à découvrir les raisons ultimes des phénomènes et se contente de les lier entre eux par les rapports de similitude et de succession dévoilés par l'expérience sensible. C'est l'état positif. La perfection de ce système consisterait à faire de tous les phénomènes des cas particuliers d'une seule loi positive générale. Cette perfection ne sera jamais atteinte à cause à la fois de la faiblesse de notre intelligence et de la constitution discontinue de l'univers. L'unité objective de la science n'est pas réalisable et si quelque unité des connaissances positives est exigée par notre esprit, on ne pourra l'atteindre que subjectivement. C'est ce que nous avons déjà expliqué antérieurement.

Comte donne de cette loi un certain nombre de preuves logiques. Mais elles sont très précaires et se rétorquent aisément. Ailleurs nous nous sommes livrés à ce jeu. Cela ne signifie pas encore toutefois qu'elle est erronée ; car la preuve de fait est seule décisive en sociologie et le jugement sur sa valeur doit ressortir avant tout de l'examen de cette preuve.

Est-elle absolument neuve ? A part l'étai que le posi-

tivisme lui donne dans la constitution des séries historiques, l'érudition de Littré [1]) nous a montré qu'elle est nettement formulée chez Turgot, à la vérité comme fait et non comme loi.

Beaucoup d'objections lui ont été faites. Mais parmi elles, quelques-unes n'étaient pas fondées. On a dit notamment que les trois états n'étaient pas successifs, mais coexistaient à toutes les époques de l'histoire. Comte avait-il nié cela ? Absolument pas. Il a soin de mettre sa loi en rapport avec sa théorie de la classification des sciences. Les sciences les plus simples sont d'abord devenues positives ; les plus compliquées ensuite.

L'état théologique et l'état métaphysique d'une science supérieure peuvent coexister avec l'état positif d'une science inférieure. Mais l'inverse est impossible. Il est encore impossible que le même fait soit expliqué dans le même esprit par les trois méthodes à la fois. Ainsi le même esprit ne pourrait attribuer la contagion des maladies à la fois aux coups de quelque divinité malfaisante, au génie infectieux et au transport des microbes.

Il ne faudrait pas se demander non plus si l'état positif est l'état légitime de l'intelligence. Car la solution de cette question présupposerait admis que l'homme a été constitué pour atteindre quelque fin dont il est capable de se détourner. Mais alors on érige le mode de penser théologico-métaphysique en juge du mode de penser positif; on mesure la nouvelle méthode avec un étalon suranné. Pareille tendance prouve simplement que l'état positif n'est pas encore complètement développé, mais ne saurait l'empêcher de s'étendre et de s'imposer de plus en plus. Les peuples ne deviennent pas positivistes parce qu'ils trouvent cette manière de philosopher supérieure aux précédentes ; mais ils sont les jouets d'une forme sociale qui les saisit violemment et exclut ses antagonistes. Avec le plein épanouissement de

1) *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2e éd., pp. 45-48. Paris, 1864.

cette forme, la question de sa légitimité qui dénote un reste de théologie cessera de se poser.

Telle est, chez Comte, la théorie de la méthode. Elle est, comme on le voit, de nature sociologique. De là cette conclusion importante : dans le positivisme, théorie de la méthode, philosophie et religion, tout est ramené à la sociologie. Quand on nomme le troisième état de l'intelligence « état positif », on le caractérise simplement sous le premier aspect. Pour noter son triple caractère, il vaudrait mieux l'appeler « état sociologique ».

Comte a précisé sa loi des trois états et subdivisé chacune des grandes périodes. Selon lui, l'humanité a partout débuté par le fétichisme. Dans ce système l'homme conçoit l'activité de chaque être, vivant ou inerte, comme produite par une volonté intérieure. Chaque objet ainsi personnifié devient le sujet d'une superstition distincte. Tout est Dieu ou au moins tout est susceptible de le devenir. La matière est directement divinisée. Avec le polythéisme on enlève à chaque substance la volonté dont on l'avait d'abord animée et on établit, pour présider à l'ensemble des phénomènes semblables, une seule puissance volitive, séparée de la matière, idéale par conséquent et libérée de toute liaison nécessaire à l'égard de n'importe quel corps de la nature. Il y a de ce chef une importante réduction du nombre des dieux. Enfin comprenant bientôt l'incompatibilité de l'ordre qui règne dans l'univers avec l'existence de plusieurs gouverneurs du monde, on réduit finalement le nombre des dieux à un seul : c'est le monothéisme.

S'appuyant sur la révélation, le monothéisme recourait fréquemment à des interventions spéciales de Dieu pour l'explication d'un grand nombre d'événements. Souvent il remplaçait toute explication par de vagues considérations sur la sagesse et la providence divines. L'idée que les phénomènes sont régis par des lois immuables et non par d'arbitraires volontés, avait peu à peu délogé toutes les divinités de leurs positions ; finalement il n'en restait plus

qu'une seule. Elle devait de même déloger une à une les interventions spéciales du Dieu unique des chrétiens et le ramener en fin de compte à un être inerte dont on se passerait aisément. Le protestantisme et le déisme accomplirent graduellement cette tâche. Le premier, par son dogme du libre examen, laissait nominalement subsister la révélation tout en annulant pratiquement ses effets. Le second, par sa théorie de la liberté de conscience, la niait catégoriquement et faisait de l'indifférence théologique un principe de l'organisation politique. Toutefois comme la découverte de la loi propre à chaque catégorie de phénomènes ne pouvait marcher aussi vite que le travail de démolition, on eut recours pour expliquer hâtivement certaines classes de faits récemment émancipés de la théologie à des entités, à des forces inhérentes aux corps et spécifiques pour chacun d'eux. Ces forces, d'abord conçues comme émanant de la Puissance suprême, en furent bientôt rendues indépendantes. Leur nombre fut progressivement réduit et il n'en resta enfin qu'une seule : la Nature. La croyance en Dieu avait disparu de certains esprits, mais celle en la Nature y subsistait encore : tel fut le déisme du XVIIIe siècle.

Aujourd'hui le dogme de la Nature tombe lui-même en dissolution. On ne cherche plus à expliquer les faits ni par des volontés, ni par des entités, mais on se contente de noter les similitudes de succession et de coexistence que l'on aperçoit entre eux : c'est l'état positif. Le premier état positif est l'état de dispersion : la méthode scientifique envahit peu à peu les divers domaines, mais il n'y a pas de systématisation des connaissances. A la seconde étape, toutes les sciences sont considérées comme des moyens pour la connaissance des faits sociaux, même on ne les étudie plus que dans la mesure où elles peuvent desservir cette connaissance. On a vu plus haut que, à raison de ce principe, Comte avait fait l'hécatombe de l'astronomie stellaire. C'est la période de synthèse de l'état positif.

Ceci est la première loi du progrès. A côté d'elle il y en

a deux autres visant respectivement les actions et les affections.

Dans l'évolution temporelle il y a lieu aussi de distinguer trois étapes principales. L'activité a d'abord été militaire. La guerre et la guerre offensive a constitué à l'origine la principale occupation des hommes. Actuellement, on se livre surtout à des travaux industriels. Même on a si peu de goût pour la vie militaire, que les nations européennes doivent recourir au recrutement forcé pour remplir les cadres de leurs armées. La transition de l'un à l'autre état a été ménagée par l'activité militaire défensive telle que l'a organisée la féodalité. Celle-ci remplit au point de vue pratique la même fonction que la métaphysique au point de vue théorique.

Les trois modes consécutifs de l'activité : la conquête, la défense et le travail, correspondent exactement, terme pour terme, aux trois états successifs de l'intelligence : la fiction, l'abstraction et la démonstration. L'enfance de l'humanité, qui répond à toute l'antiquité, a été théologico-militaire ; son adolescence a été métaphysico-féodale ; et enfin sa maturité, à peine appréciable depuis quelques siècles, est nécessairement positive et industrielle.

Les éléments de chacun de ces trois couples sont intimement liés entre eux. Car le système militaire exige de la part de ceux qui le subissent une obéissance purement passive correspondant à l'aveugle confiance qu'il faut accorder aux théologiens. - Les croyances indémontrables et les commandements indiscutables doivent s'assister mutuellement. - En plus, le système théologique et le système militaire, nés ensemble, se sont développés et ont dépéri parallèlement : cette similitude de destinées ne peut s'expliquer autrement que par leur liaison nécessaire. Mêmes observations, *mutatis mutandis*, au sujet de la science et de l'industrie. Mais si des trois couples, les deux extrêmes sont indissolubles, les éléments du couple intermédiaire doivent être fondamentalement agglutinés aussi.

Quant aux affections, elles ont suivi une marche analogue. L'égoïsme a de plus en plus été refoulé par l'altruisme. A l'origine, quand les familles vivaient à l'état isolé, on n'avait guère d'affection que pour les membres de la même société domestique. Deux familles étaient deux ennemies. Puis quand elles se furent rassemblées, l'altruisme devint civique. L'antiquité ne sortit jamais de cette période : elle ne parvint pas à établir une association plus étendue que celle de la cité. Chaque ville avait ses institutions propres, ses dieux spéciaux et un culte d'aïeux strictement limité à ses propres grands hommes. Rien de commun entre hommes de villes différentes et c'est d'eux que l'on peut répéter le mot célèbre : *homo homini lupus*.

Le moyen âge rendit l'altruisme collectif. Grâce à la croyance commune au même Dieu, les peuples d'Europe formèrent alors une vaste république sous la présidence du Pape. La bienveillance de chaque individu s'étendit à tous les hommes de nom chrétien. Les païens seuls restèrent en dehors du cercle de la sympathie.

Mais quand les synthèses théologico-métaphysiques, variables de pays à pays, seront suffisamment détruites ; quand le besoin de se défendre militairement contre des peuples encore conquérants sera supprimé ; quand, d'un mot, l'humanité entière se sera ralliée au positivisme et sera unie par la collaboration de chacun au même travail industriel divisé, l'altruisme sera universel.

Comte établit entre les trois étapes successives de l'évolution affective et celles des deux autres évolutions, une liaison nécessaire. La civilisation a donc été d'abord théologique, militaire et civique ; ensuite métaphysique, féodale et chrétienne ; elle est ou sera enfin positive, industrielle et universellement altruiste.

Il est à peine besoin de faire remarquer que le nom de loi est abusivement donné à ces trois formules d'évolution. Elles sont à la vérité de puissantes synthèses, largement abréviatrices, des faits enregistrés par l'histoire sur

l'espace de quatre mille ans dans le bassin de la Méditerranée, mais elles ne sont que cela. Quant à la liaison nécessaire établie entre les états correspondants des séries historiques, elle est démentie par un grand nombre d'événements. Ainsi le monothéisme coïnciderait inévitablement avec l'internationalisme des affections et avec le militarisme défensif. Cependant il est de notoriété que le monothéisme juif fut essentiellement national comme les civilisations grecques et romaines, et que le monothéisme mahométan fut animé d'un esprit de conquête plus prononcé que celui de tout polythéisme quelconque. N'importe. Comte maintient sa liaison et solennellement, à cause de cette liaison même, déclare « avortées » ces deux formes de monothéisme. Mais la boutade n'est pas un moyen légitime de se tirer d'embarras en matière scientifique.

Telles sont les étapes du progrès continu. Ce progrès se poursuivra dans l'avenir indéfiniment. Le mode de penser positif consiste à ignorer les choses dans leur fond et à les définir par les innombrables rapports qu'elles soutiennent avec leur entourage. Mais chaque jour on découvre des rapports nouveaux et on acquiert par là une connaissance plus précise des faits. Chaque jour, à l'aide d'instruments nouveaux, on augmente l'acuité des sens et on substitue aux anciennes approximations des déterminations plus rigoureuses. L'immutabilité des lois n'est pas un obstacle au progrès de leur connaissance. Le mouvement industriel participe au dynamisme du mouvement scientifique. L'un et l'autre entraîneront pour l'avenir un incessant développement de l'altruisme. Quand s'arrêtera ce triple progrès ? Comte répond hardiment : Jamais. Le progrès est indéfini. Toutefois sa thèse ne doit pas être confondue avec la perfectibilité illimitée de Condorcet. Condorcet pense que l'homme peut dépasser en perfection toute perfection donnée : grâce à l'hygiène, la vie sera un jour victorieuse de la mort. Notre nature n'impose pas de limites à notre

capacité de perfectionnement. Comte est d'un avis opposé. Il est clair, selon lui, que nous verrions les choses autrement si notre esprit était constitué autrement. Six sens au lieu de cinq nous permettraient d'acquérir une vision plus complète de l'univers. L'accroissement de puissance donné à nos organes par l'artifice des instruments est lui-même subordonné à l'immuable constitution de ces organes. Bref, il y a une limite, définie par notre organisation même, à notre perfectionnement possible. Cette limite, située à une distance finie, qui varierait si notre nature pouvait varier, nous ne l'atteindrons jamais, mais nous nous en rapprocherons sans cesse.

En corrigeant ainsi la thèse de Condorcet, Comte croyait l'avoir complètement expurgée du « virus métaphysique ». Nous ne pensons pas qu'il a réussi dans son dessein. On peut estimer — si toutefois cela est d'accord avec les faits — sans forfaire au mécanicisme, que le passé a été, par rapport à l'état actuel, un progrès continu. Mais comment, sans recourir à l'idée de finalité interne, peut-on conjecturer que les anciennes tendances persisteront dans l'avenir? Une seule bonne raison de cette prévision peut être donnée: c'est que l'homme est impérieusement poussé vers un certain but dont rien n'est capable de le détourner.

*
* *

Voilà le dogme positiviste. Le régime s'en déduit aisément. Abandon de toutes les croyances théologiques ou métaphysiques et extension de la notion de loi à tous les ordres de phénomènes depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie. Abolition des vestiges du régime militaire qui subsistent dans les sociétés modernes et absorption de toutes les activités externes de l'homme par le travail industriel. Prépondérance normale de l'altruisme sur l'égoïsme, et comme conséquences suppression des frontières qui ne seront plus que de simples limites adminis-

tratives et solidarité des nations, comme des individus, entre elles.

Les institutions seront réorganisées d'après le triple caractère du nouvel état social qui s'institue. Leur passé a d'ailleurs préparé leur avenir.

Ainsi l'autorité a d'abord été théologico-militaire. Mais quand l'ordre médiéval vint en dissolution, elle tomba aux mains des métaphysiciens et des littérateurs qui luttaient, sous le protestantisme et le déisme, contre le pouvoir papal — des légistes et des avocats qui à la même époque combattaient le pouvoir militaire des princes féodaux. Aujourd'hui, l'humanité ou mieux l'avant-garde de l'humanité est à l'état positif et industriel ; l'autorité sera l'apanage des hommes de science et des entrepreneurs de travaux. Parmi les savants, les sociologistes, comme cultivant la plus importante des sciences, seront les vrais chefs spirituels. Parmi les hommes d'industrie, les banquiers, comme agents les plus généraux de l'industrie, seront à la tête du temporel.

Le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel furent, durant toute l'antiquité, réunis aux mains des mêmes individus. Sous ce régime de conquête, le général, pour obtenir une discipline rigoureuse dans son armée, donnait à tous ses commandements la valeur d'ordres divins. Il devait être pontife suprême, afin de pouvoir interpréter à chaque instant la volonté des dieux. Sous le catholicisme, les pouvoirs se séparèrent. Le pape exerça sa juridiction sur toute l'Europe ; les rois et seigneurs, disséminés à travers le continent, n'eurent qu'un pouvoir temporel géographiquement très limité. L'internationalité du pouvoir papal assura au spirituel la prééminence sur le temporel. La nouvelle organisation de l'autorité sera le prolongement et le perfectionnement de l'organisation catholique, dernière étape et préparation finale pour le positivisme. Le nouveau pouvoir spirituel détenu par les savants ou la « capacité positive » aura juridiction sur tous les peuples arrivés au troisième état intellectuel,

parce que la science ne varie point de pays à pays. Le nouveau pouvoir temporel ou la « capacité industrielle » n'aura qu'une juridiction limitée. Car l'activité industrielle, étroitement liée à la nature du sol occupé, varie de région à région : le gouvernement temporel doit être approprié au genre d'activité des sujets sur lesquels il s'exerce. La « capacité positive » sera donc internationale et même mondiale, quand tous les hommes auront secoué le joug théologico-métaphysique. Cela lui assurera la prééminence sur la « capacité industrielle » qui sera nécessairement locale.

Comte va jusqu'à proposer la division de la terre en nationalités d'étendue et de population équivalentes à celles de la Belgique. Chacune serait gouvernée par trois banquiers. La « capacité positive », chargée du service de l'éducation et investie du droit d'assister par ses conseils la « capacité industrielle », serait centralisée aux mains du sociologiste le plus éminent de l'époque. Ce chef suprême résidant provisoirement à Paris et plus tard à Constantinople, quand la planète entière sera ralliée au positivisme, ferait rayonner son autorité sur toute la terre par l'intermédiaire d'un corps de délégués dont Comte a tracé avec minutie l'organisation et la fonction.

A part quelque différence que nous allons signaler, la netteté et la précision de l'exposition, cette théorie de l'autorité est en entier dans Saint-Simon [1]).

« Je crois, disait Saint-Simon, que le nouveau pouvoir spirituel sera composé à son origine de toutes les Académies des sciences existant en Europe et de toutes les personnes qui méritent d'être admises dans ces corporations scientifiques.

1) *Du système industriel*, Paris 1821. Dans l'introduction (pp. VI et VII), en note, on lit cette phrase : « Quel est l'astronome, le physicien, le chimiste et le physiologiste qui ne sait qu'avant de passer, dans chaque branche, des idées purement théologiques aux idées positives, l'esprit humain s'est servi pendant longtemps de la métaphysique ? » Notons toutefois que 1820 et 1821 sont, pour Comte et Saint-Simon, des années d'intime collaboration !

« Je crois que chez chaque nation européenne l'administration des affaires temporelles sera confiée aux entrepreneurs de travaux pacifiques qui occuperont le plus grand nombre d'individus » [1]). Toutefois tandis que Saint-Simon organise l'administration spirituelle et l'administration temporelle, dont la composition vient d'être définie, sur le type d'assemblées parlementaires soumises à l'autorité du roi et de ses ministres, Comte est l'adversaire déclaré du régime constitutionnel. Il préconise le pouvoir personnel des dépositaires de la « capacité positive » et de la « capacité industrielle » ; son dogme altruiste l'autorise à ne redouter la possibilité d'aucun abus de ce despotisme.

Sur la famille, Comte fait un jeu de considérations analogues à celles qu'il a émises sur l'autorité. La tendance historique accuse une amélioration constante du sort de la femme et un resserrement graduel du lien conjugal. Ainsi l'humanité a débuté par la polygamie ; elle a passé ensuite à la monogamie avec répudiation facultative de la femme par l'homme ; enfin nous sommes au stade de la monogamie indissoluble. Il faut donc pronostiquer pour demain un nouveau renforcement de la monogamie. Le remariage va tomber en désuétude, l'époux survivant se complaira dans le commerce idéal du défunt. Le positivisme prescrit le veuvage éternel. Rappelons qu'il cantonne la femme au foyer domestique et lui interdit toute excursion dans la vie politique. En plus, il supprime la dot et la succession féminines, parce que l'entretien de la famille rentre dans les attributions de l'homme.

Quant à la propriété, il fait deux constatations. La première : sa fonction sociale s'est de plus en plus accusée au cours des siècles. Ainsi sous le polythéisme, les riches dotent spontanément la classe sacerdotale. Sous le monothéisme, ils deviennent plutôt les dépositaires de la fortune publique que ses propriétaires. Ils sont tenus d'employer

1) Pages 295-296.

leurs ressources au soulagement de toutes les misères. Même l'Église est une société de pauvres : *beati pauperes spiritu*. Les riches y sont simplement tolérés et n'en deviennent membres que dans la mesure où ils font bon usage de leurs biens. Les charges sociales de la propriété privée sont encore accentuées dans le régime positiviste. Les « patriciens », pour employer l'expression de Comte lui-même, y seront simplement les gérants responsables du capital social. Chaque citoyen aura un droit de contrôle sur l'administration du patriciat industriel de sa nationalité. Par suite, l'opinion publique censurera tout ce qu'elle trouvera de critiquable en elle et cela, combiné avec le fort altruisme de l'époque, suffira pour assurer la pratique du devoir social dont la richesse est grevée.

La sociologie positiviste constate en second lieu que la prolétarisation de la masse augmente sans discontinuer. Le régime de demain supprime donc les classes moyennes ; mais l'organisation de la propriété privée que l'on vient de tracer, est très rassurante pour le peuple. Grâce à elle, le prolétariat sera *établi* dans le régime positiviste, tandis qu'il « campe » dans la société moderne.

* * *

Il serait fastidieux de s'arrêter longtemps sur le culte positiviste ; mais on peut indiquer la méthode qui a présidé à son élaboration. Le progrès est continu : le catholicisme est le précurseur immédiat du positivisme. A raison de cette doctrine, Comte s'oblige à trouver en lui le noyau de toutes les pratiques cultuelles qu'il veut instituer. Il reprend une à une ses cérémonies, substitue en elles l'idée d'Humanité ou de Société à celle de Dieu, les dépouille de leur caractère rogatoire et le résidu de cette double opération est une cérémonie du culte positiviste. Aussi il institue un signe de croix, des prières, des sacrements, un culte de la Vierge, une trinité. A titre exemplatif, voici ce que sera le sacre-

ment de mariage. Il consiste à rappeler aux époux, lors de leur union, les obligations réciproques qui leur incombent. Cette exhortation s'accompagne de rites destinés à souligner la valeur propre de chaque recommandation. Les ministres de ce culte seront les savants et surtout les sociologistes. La classe des hommes de science sera donc une classe sacerdotale et le représentant suprême de la « capacité positiviste » sera le grand-prêtre de l'Humanité.

*
* *

Voilà esquissée la sociologie positiviste dans sa forme la plus élevée, sa forme religieuse. Cependant l'adhésion à la sociologie positiviste soit comme telle, soit comme théorie de la méthode, n'entraîne pas l'assentiment à sa forme religieuse. Non que, comme « le savant, consciencieux et peu intelligent Littré » eût voulu le faire croire, la méthode et la sociologie positivistes soient contradictoires à la religion positiviste, mais parce qu'il faut altérer systématiquement la notion de la religion pour pouvoir l'appliquer aux dernières conceptions d'Auguste Comte. Pour des raisons semblables il faut dénier à la sociologie positiviste sa prétention d'être une philosophie. Ces brèves indications permettent de soupçonner quelle est la nature des critiques qu'il convient de formuler à l'égard du système pris dans son ensemble.

(*La fin au prochain numéro.*) MAURICE DEFOURNY.

VII.

LE HASARD.

La *Revue de Métaphysique et de Morale* de novembre 1902 contient deux intéressants articles consacrés au hasard, dus à MM. Milhaud et Piéron. Ces articles présentent cette singularité qu'ils traitent tous deux de la conception qu'en a eue Aristote et en donnent des interprétations divergentes. Ceci avertit suffisamment celui qui ne prétend à aucune érudition qu'il convient, pour lui, de se montrer très réservé en ce qui concerne le Stagirite et qu'il doit chercher ailleurs la base de son étude. Or Laplace, Cournot et Renouvier nous présentent trois théories bien distinctes que nous résumerons d'abord brièvement.

A la vérité, on peut se demander si c'est avec raison que M. Renouvier cite à propos du hasard un passage de l'*Essai philosophique sur les probabilités*, où Laplace, s'appuyant sur les principes d'un universel déterminisme, dit que la probabilité d'un événement n'est qu'une résultante de notre ignorance et de nos connaissances partielles. Mais il est certain qu'on peut en tirer une négation pure et simple du hasard. C'est ce que fait, par exemple, le rédacteur du *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, lorsqu'il s'exprime ainsi : « Il n'y a point, il ne peut pas y avoir de hasard dans le monde. Le hasard, comme on l'a remarqué depuis longtemps, n'est qu'un mot sous lequel nous cachons notre ignorance relativement à la nature des choses. Voilà pourquoi le sens de ce mot est purement négatif. Si nous connaissions exactement les propriétés des choses avec lesquelles nous sommes en

relation, si nous pouvions nous rendre compte des motifs qui agissent sur nos semblables et sur les êtres libres en général, tous les événements que nous qualifions de fortuits dans l'état présent de notre intelligence, pourraient être prévus ou du moins expliqués ; l'idée et le nom du hasard disparaitraient aussitôt ».

M. Renouvier serait sans doute du même avis s'il n'avait sa théorie des commencements absolus, lesquels constituent des faits de hasard au sens le plus complet du mot. Ce caractère est particulièrement pour lui la caractéristique de l'existence de Dieu. Quelques explications sont nécessaires à ce sujet.

On sait que pour le maître du néo-criticisme, Dieu est soumis à la forme temporelle comme tous les autres êtres ; mais, d'autre part, le *principe du nombre* ne lui permet pas d'avoir toujours existé, car alors il se serait écoulé un *nombre infini* d'unités de temps quelconques. Il faut donc que Dieu ait eu un premier instant d'existence, et, comme rien absolument ne l'a produit, on est en présence d'un commencement essentiellement fortuit. C'est à l'image de ce commencement absolu que M. Renouvier conçoit ce qu'on appelle et qu'il appelle des actes libres, et l'on conçoit que rien ne puisse présenter un caractère analogue dans un monde où régnerait le déterminisme, même s'il s'y introduisait quelque peu de libre arbitre, de la façon que l'admet le *Dictionnaire* de Franck.

A la vérité, la lecture du paragraphe consacré par M. Renouvier au principe du calcul des probabilités, dans le tome II de sa *Logique* [1]), ne fait pas ressortir aussi nettement que nous l'avons marqué sa théorie du hasard ; mais nous croyons bien avoir été son fidèle interprète en nous appuyant sur sa théorie des commencements absolus, à laquelle il se réfère explicitement.

Nous écarterons de notre discussion le rôle des actes

1) Deuxième édition, pp. 421-158.

libres au sens vulgaire du mot, et nous supposerons un déterminisme complet, mécanique ou psychologique. Dans un monde soumis à un tel déterminisme et pour une intelligence omnisciente, l'idée de hasard aurait-elle encore un sens ? Oui, répond Cournot, et, prenant le taureau par les cornes, il prétend nous montrer le hasard au sein des mathématiques elles-mêmes. L'examen même des objections que lui oppose M. Renouvier nous convaincra de la valeur de sa conception.

Toute la théorie de Cournot se résume en cette simple phrase : « Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre d'autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les unes des autres, sont ce qu'on nomme des événements *fortuits*, ou des résultats du *hasard* » 1).

Empruntons, comme commentaire, un double exemple à son *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*.

Mon pied heurte une pierre quelconque et j'en détermine le poids : si je trouve comme expression de ce poids un nombre formé de sept fois le chiffre 3, le cas me paraîtra fort singulier, car je ne devais m'attendre à aucune régularité, mais je ne l'en réputerai pas moins fortuit, parce que je ne conçois rien de commun entre le poids de cette pierre brute et les raisons qui ont suggéré au législateur français l'idée de prendre le kilogramme pour unité de poids.

Au contraire, s'il s'agit du poids d'un certain volume de mercure contenu dans un vase, je remarquerai que les sept chiffres trouvés forment le commencement du développement de la fraction 1/3, et j'en conclurai qu'un physicien, après avoir pesé un kilogramme de mercure, en a fait probablement trois parts égales et que je suis tombé sur une des parts mises en réserve. « J'aperçois ainsi une liaison possible, probable entre l'unité légale des poids et

1) *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. II, chap. III, § 30.

le poids que j'ai à déterminer, et je n'hésite pas à préférer cette explication rationnelle, quoique non catégoriquement démontrée, à l'explication par cas fortuit ou pur hasard » [1]).

Transportant cette conception du hasard au sein des mathématiques pures, Cournot prend le nombre π, rapport de la circonférence au diamètre, et affirme *a priori* que la suite indéfinie de ses chiffres doit présenter tous les caractères qui tiennent à la nature du hasard ou de la succession fortuite, bien que chaque chiffre de la série ait eu de tout temps une valeur rigoureusement déterminée. Cette assurance repose sur ce qu'il n'y a nulle solidarité, nulle dépendance rationnelle entre l'échelle de la numération décimale et le rapport qu'il s'agit de mesurer.

M. Renouvier, pour qui le hasard a comme unique origine les commencements absolus, ne saurait évidemment admettre l'affirmation de Cournot, et il est curieux de voir la faiblesse des arguments par lesquels il prétend réfuter la vérification esquissée par l'auteur de l'*Enchaînement des idées fondamentales*. Plus haute est l'autorité philosophique et scientifique du grand criticiste, plus instructif est le spectacle de son embarras.

Il s'en prend d'abord au principe même de l'affirmation de Cournot : « J'avoue, dit-il, ne pas comprendre ce qu'entend ce philosophe en disant qu'il n'y a nulle dépendance rationnelle entre l'échelle de l'arithmétique décimale et la grandeur d'un rapport tel que celui de la circonférence au diamètre. Sans doute, si cette grandeur est envisagée sous un mode d'expression autre que de numération, un mode géométrique par exemple, il est clair que l'indépendance dont parle M. Cournot est entière ; mais alors il ne faut pas songer à cette grandeur comme donnée en une série de chiffres. Si au contraire cette grandeur est supposée s'exprimer en une série de chiffres, il est clair que quand ils seront décimaux, leur valeur dépendra du choix ainsi fait

1) Livre I, chap. 7.

de l'échelle décimale ; chacun d'eux exprimera le nombre de fois, variable de 0 à 9, que la longueur de la circonférence contient telle puissance désignée d'un dixième du diamètre. Il serait généralement autre, et toujours déterminé, si l'on avait fait choix de l'échelle septimale, duodécimale, etc. ; il y a donc une dépendance rationnelle entre l'échelle adoptée et « la grandeur qu'il s'agit de mesurer », à moins que la grandeur qu'il s'agit de mesurer ne soit une grandeur qu'on ne mesure sur aucune échelle. »

M. Renouvier prête vraiment à Cournot une étrange pensée : la valeur numérique de π serait indépendante de la base adoptée pour la numération ! Mais la thèse de Cournot est directement contraire à une telle assertion : les chiffres de la valeur de π doivent présenter les caractères de chiffres fortuits, parce qu'ils résultent du concours de deux causes indépendantes, le rapport objectif des deux longueurs et la base de numération adoptée : dire que cette base est une des causes déterminant ces chiffres, n'est-ce pas dire aussi clairement que possible qu'ils en dépendent ?

Mais on pourrait faire une objection. Si, au lieu de mesurer le rapport de la circonférence au diamètre, nous mesurions le rapport d'une ligne à une ligne triple, nous obtiendrions 0,33333...., nombre qui ne présente en rien la marque du hasard ; or ne peut-on pas dire, aussi bien que tout à l'heure, qu'il n'y a pas de dépendance rationnelle entre l'échelle décimale et le rapport à mesurer ? Evidemment on pouvait adopter toute autre base de numération, et en ce sens les deux causes sont indépendantes ; mais il existe cependant un lien spécial entre tous les rapports rationnels et le système de numération : c'est ainsi qu'il dépend de ce choix de transformer la fraction illimitée que nous avons trouvée en une fraction limitée. Dans le système ayant 3 pour base, un tiers s'écrit en effet 0,1. Les nombres rationnels, en nombre infini mais infiniment moins nombreux que les nombres incommensurables, constituent donc un cas particulier, leurs développements sous forme

infinie n'ayant rien d'essentiel et étant dus uniquement au choix de certaines bases de numération. Au contraire, tout développement d'un rapport incommensurable est essentiellement infini dans tous les systèmes : c'est à lui seul qu'on peut appliquer la thèse de Cournot [1]).

Revenons à sa vérification sur la valeur de π et aux objections de M. Renouvier. Celui-ci a cru devoir prendre 150 chiffres au lieu de 33, et il lui semble que, bien loin de s'affirmer, la vérification de la loi des grands nombres tend à s'évanouir ; mais, au lieu de présenter des résultats réduits en rapports précis, il ne fait qu'un rapprochement pour ainsi dire littéraire, dont on ne peut rien conclure. Prenant donc ses 150 chiffres, qu'il emprunte à Montucla-Lalande [2]), nous allons méthodiquement comparer les trois groupes de 50 chiffres et leur ensemble.

Dans chacun des groupes partiels, chaque chiffre doit figurer en moyenne 5 fois, soit 15 fois dans l'ensemble. Or nous résumons, dans le tableau qui va suivre (p. 154), les nombres réels de présences et faisons ressortir leurs écarts proportionnels des nombres théoriques.

En résumé, ce tableau montre que la moyenne des écarts proportionnels dans les divers groupes est de $\frac{40}{150}$, tandis qu'elle n'est que de $\frac{24}{150}$ si l'on considère l'ensemble des trois groupes. La réduction est sensible, et la valeur de l'écart moyen final, 0,16, est assez faible.

Une autre épreuve consiste à prendre la valeur moyenne des chiffres, valeur qui doit tendre vers 4,5. Or, la somme des 50 chiffres de chacune des trois séries consécutives

1) Il conviendrait peut-être d'en exclure les nombres algébriques pour réserver cette thèse aux nombres transcendants, car on ne saurait nier l'existence de liens entre les nombres permettant de calculer les premiers et les bases des systèmes de numération. Il nous paraît cependant peu probable que ces liens soient de nature à altérer le caractère fortuit de la succession des chiffres dans leurs développements.

2) 31415, 92653, 58979, 32384, 62643, 38327, 95028, 84197, 16939, 93751 ; 05820, 97494, 45923, 07816, 40628, 62089, 98628, 03482, 53421, 17067 ; 98214, 80865, 13282, 30664, 70938, 44609, 55058, 22317, 25359, 40812.

Désignation des chiffres.	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	Écarts moyens
Nombre des présences dans chaque groupe.	1	5	5	9	4	5	4	4	5	8	
	7	3	7	3	6	3	5	4	7	5	
	6	4	7	5	5	6	4	2	7	4	
Idem dans l'ensemble.	14	12	19	17	15	14	13	10	19	17	
Écarts proportionnels dans chaque groupe.	$\frac{4}{5}$	0	0	$\frac{4}{5}$	$\frac{1}{5}$	0	$\frac{1}{5}$	$\frac{1}{5}$	0	$\frac{3}{5}$	$\frac{14}{50}$
	$\frac{2}{5}$	$\frac{2}{5}$	$\frac{2}{5}$	$\frac{2}{5}$	$\frac{1}{5}$	$\frac{2}{5}$	0	$\frac{1}{5}$	$\frac{2}{5}$	0	$\frac{14}{50}$
	$\frac{1}{5}$	$\frac{1}{5}$	$\frac{2}{5}$	0	0	$\frac{1}{5}$	$\frac{1}{5}$	$\frac{3}{5}$	$\frac{2}{5}$	$\frac{1}{5}$	$\frac{12}{50}$
Idem dans l'ensemble.	$\frac{1}{15}$	$\frac{3}{15}$	$\frac{4}{15}$	$\frac{2}{15}$	0	$\frac{1}{15}$	$\frac{2}{15}$	$\frac{5}{15}$	$\frac{4}{15}$	$\frac{2}{15}$	$\frac{24}{150}$

est de 247, 224 et 213, répondant à des moyennes de 4,94 ; 4,48 et 4,26, qui accusent des écarts de 0,44 ; 0,02 et 0,24, dont la moyenne est 0,23. L'ensemble des 150 chiffres présente une somme de 684, à laquelle répond une moyenne de 4,56, ou un écart de 0,06. La loi des grands nombres se vérifie donc remarquablement.

Enfin, si l'on considère le nombre des chiffres pairs, on a, dans chaque groupe, pour son rapport au nombre total des chiffres :

$$\frac{31}{50} = 0{,}62 \qquad \frac{18}{50} = 0{,}36 \qquad \frac{21}{50} = 0{,}42.$$

Pour l'ensemble, ce rapport devient : $\frac{70}{150} = 0{,}47$, valeur qui tend vers 0,50.

La vérification est donc aussi satisfaisante qu'on pouvait l'espérer, et malgré tous ses artifices, M. Renouvier en a bien quelque peu conscience. Aussi dit-il que 150 chiffres sont insuffisants ; puis, argument plus radical, il déclare net que la vérification la plus complète de la loi des

grands nombres ne signifierait absolument rien, attendu qu'une série de chiffres peut fort bien obéir à une certaine loi tout en obéissant à la loi des grands nombres. Cela est incontestable ; aussi ne s'agissait-il que d'une vérification, non d'une preuve, de l'assertion que la série des chiffres du nombre π est assimilable à des chiffres tirés au sort ; or cette vérification réussit : c'est tout ce qu'on pouvait lui demander [1]).

M. Renouvier admet donc que les tirages au sort sont soumis à la seule loi des grands nombres, mais il ne le fait point pour une raison vulgaire : « La fortuité dans le cas de la loterie tient, dit-il, selon l'opinion commune, à l'absence de solidarité et de dépendance, rationnelle ou autre, entre la cause efficiente du mode et du moment précis de l'extraction (cause dont le premier fondement n'est peut-être pas ce qu'on appelle ordinairement *physique*) et les causes nombreuses quelconques qui ont produit la distribution actuelle, dans l'urne, des billets préalablement numérotés. Cette opinion commune sur ce qu'on nomme *volonté* et sur ses effets dans un tirage de loterie eût mérité peut-être quelque réfutation de la part de M. Cournot... La volonté humaine, ou liberté, appliquée à des mouvements tels que ceux qui décident d'un tirage au sort, a toujours paru le type de ces sortes de faits ou causes, et c'est pourquoi un tel tirage a été pris pour le type d'application d'un calcul qui suppose l'existence anticipée de *possibles également possibles* : le calcul des chances » (pp. 437 et 439).

Tout repose, on le voit, pour M. Renouvier, sur la

1) Il est bien certain que les chiffres d'un développement mathématique obéissent à une certaine loi, celle précisément qui définit ce développement ; mais la question est de savoir s'ils obéissent à une autre loi particulière. Or, étant donné un nombre déterminé de chiffres, on pourra toujours définir des lois auxquelles satisfont ces chiffres ; mais, si les chiffres du développement sont assimilables à ceux que donnerait un tirage au sort, ces lois devront cesser d'être obéies si l'on prolonge suffisamment le dit développement. Il est clair qu'on ne peut faire à ce sujet que des vérifications de l'assertion posée *a priori* que, les causes déterminant les chiffres du développement étant indépendantes, ces chiffres sont forcément assimilables au résultat d'un tirage au sort.

liberté de celui qui procède au tirage. Si l'on déterminait à l'avance toutes les conditions du tirage qui serait fait par un automate, il n'y aurait plus de hasard, bien qu'aucun homme n'eût idée des résultats devant résulter des conditions mécaniques arrêtées sans aucun calcul, attendu que ces résultats seraient prédéterminés et connus d'une intelligence omnisciente. Il est incontestable qu'en un sens on n'est pas en présence de possibles également possibles, mais bien en présence de futurs objectivement certains et d'impossibles, et cependant qui doutera que la loi des grands nombres sera vérifiée ? Cette vérification doit avoir une cause, et quelle autre cause peut-on trouver que l'incoordination des causes déterminantes, qui devient ainsi la réalité très effective vulgairement appelée hasard ?

M. Renouvier essaie aussi de réfuter la thèse de Cournot en en faisant l'application au cas suivant : « Plusieurs hommes ont réglé respectivement et séparément l'emploi de leur temps de manière à se rendre à la promenade, en un même lieu, chacun à heures et à jours fixes. Ils se trouvent avoir arrangé tellement cela, sans dépendre en rien les uns des autres, que deux d'entre eux se rencontrent toujours, deux ne se rencontrent jamais, deux se rencontrent de deux jours l'un, deux régulièrement une fois par semaine, etc., etc. Viendra-t-il à l'idée de quelqu'un de donner le nom de *fortuites* à ces sortes de rencontres ? »

Nous pourrions ergoter tout d'abord en disant que, si deux hommes vont à la promenade après déjeuner, leur rencontre est due à l'action de l'usage social qui fait déjeuner tout le monde à peu près à la même heure et au besoin physiologique d'un certain exercice reposant après le repas. Voilà deux causes qui, agissant également sur deux hommes, leur font faire le même acte qui entraîne forcément leur rencontre ; il n'y a là rien qui ressemble au hasard ni à l'indépendance des causes. Mais un troisième va se promener après dîner et non après déjeuner, et ne

rencontre par suite jamais les premiers. Ici les mêmes causes ont bien agi, mais une différence dans les occupations a amené une différence dans les résultats. Alors apparait une combinaison de circonstances partiellement dépendantes et partiellement indépendantes, qui donne un caractère partiellement fortuit au phénomène, et même nous ferons remonter ce caractère au premier cas où la similitude des occupations n'avait rien de nécessaire. Nous dirons donc que c'est par hasard que A rencontre B et ne rencontre pas C. Mais cela a lieu tous les jours ; dirons-nous que, tous les jours, ce double fait présente un caractère fortuit ? Au fond, il le présente ; mais, dans le langage usuel, on ne lui appliquera pas cette qualification, et encore il faut distinguer, car, si une circonstance amène à aller au fond des choses, l'idée du hasard surgira. Supposons un compagnon accidentel à A ; si, à la rencontre de B, il demande à A si cette rencontre est fortuite, A répondra tout naturellement qu'elle ne l'est pas, qu'il rencontre ainsi B tous les jours, et il s'en tiendra sans doute là si, comme nous l'avons supposé, la promenade a lieu à une heure normale, après le déjeuner par exemple. Mais supposons qu'elle se fasse à une heure insolite, par suite de circonstances particulières aux existences bien séparées de A et de B. Alors A ajoutera naturellement : mais c'est bien par hasard que nous venons tous deux ainsi à la même heure nous promener, et il exposera les deux circonstances indépendantes qui les rendent libres à la même heure. La rencontre est donc fortuite en soi ; mais pratiquement ce caractère disparait, parce qu'elle est déterminée par des faits connus. Même si ceux-ci n'étaient pas connus, on serait peu porté à employer le mot « hasard », car on ne le fait le plus souvent que quand on considère un événement comme n'ayant pas une grande probabilité.

C'est ce que remarquait Cournot : « Il est bien vrai, dit-il, que, dans le langage familier, on emploie de préférence l'expression de hasard lorsqu'il s'agit de combi-

naisons rares et surprenantes ; on remarquera le hasard qui a fait périr les deux frères le même jour, et l'on ne remarquera pas ou l'on remarquera moins celui qui les a fait mourir à un mois, à trois mois, à six mois d'intervalle, quoiqu'il n'y ait toujours aucune solidarité entre les causes qui ont amené tel jour la mort de l'aîné et celles qui ont amené tel jour la mort du cadet... Mais cette nuance d'expression attachée au mot de hasard dans la conversation familière et dans le langage du monde, nuance vague et mal définie, doit être écartée lorsqu'on parle un langage philosophique et plus sévère » [1]. Dans l'article déjà cité, M. Piéron proteste contre ce dédain des nuances familières, mais il nous semble que Cournot est dans le vrai. Seulement, pour bien préciser il faut établir encore une distinction.

Dans l'exemple choisi par Cournot, ce n'est pas la rareté, mais le caractère remarquable de l'événement qui est en cause. Sans doute, la mort le même jour est deux fois plus rare que la mort à un mois d'intervalle, puisque deux jours, l'un avant et l'autre après, y correspondent, mais ce n'est pas de cela qu'il a souci. Pour éviter cette ambiguïté, nous prendrons la mort exactement à un an d'intervalle et la mort à 337 jours par exemple. Voilà deux cas aussi rares évidemment l'un que l'autre, mais dont l'un attire l'attention, et l'autre pas ; s'il y a hasard dans l'un des cas, il faut bien que le philosophe le reconnaisse dans l'autre cas. Ajoutons que le sens commun, en ne le reconnaissant pas, en arrive à tomber dans de curieuses erreurs. « Tous les joueurs, dit M. Poincaré, connaissent cette loi objective (que, au jeu de rouge et noir, il y a à peu près autant de coups noirs que de coups rouges) ; mais elle les entraîne dans une singulière erreur... Quand la rouge est sortie, par exemple, six fois de suite, ils mettent sur la noire, croyant jouer à coup sûr ; parce que, disent-ils, il est

[1] *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. II, chap. III, § 32.

bien rare que la rouge sorte sept fois de suite. En réalité, leur probabilité de gain reste 1/2. L'observation montre, il est vrai, que les séries de sept rouges consécutives sont très rares ; mais les séries de six rouges suivies d'une noire sont tout aussi rares. Ils ont remarqué la rareté des séries de sept rouges ; s'ils n'ont pas remarqué la rareté de six rouges et une noire, c'est uniquement parce que de pareilles séries frappent moins l'attention » (1).

Voyons maintenant ce qu'il faut dire des cas de probabilité plus ou moins grande, et pour cela considérons le tirage d'une boule noire dans un sac contenant cent boules blanches ou noires, selon qu'il y en a 99, 50 ou 1 noire. Dans le premier cas, nul ne songe à remarquer le rôle du hasard ; si l'on a tiré une noire, c'est simplement parce qu'il y en avait 99 contre une blanche. Et cependant le hasard a joué son modeste rôle en transformant une probabilité de 99/100 en certitude : le philosophe ne saurait le lui dénier.

Dans le cas d'égalité du nombre des boules blanches ou noires, le hasard est maître souverain : nul ne conteste son rôle, mais nul non plus ne l'admire :

A vaincre sans péril on triomphe sans gloire.

Mais, qu'il fasse tirer l'unique noire perdue entre 99 blanches, voilà ce qui attirera par dessus tout l'attention, parce que, en présence de conditions suffisant presque à assurer un résultat contraire, il a su les rendre vaines.

Dans ces cas si divers, nous voyons toujours le hasard, bien qu'il attire plus ou moins l'attention. Nous avons d'ailleurs suffisamment insisté sur ce que le hasard ne suppose aucunement une indétermination des futurs, contrairement à ce que soutiennent M. Renouvier et M. Fon-

1) *La science et l'hypothèse*, p. 235. — Si la septième a tout autant de chance d'être rouge que noire, c'est que les coups précédents sont sans aucune influence sur les coups suivants. Aussi les nombres des rouges et des noires ne tendent-ils point vers l'égalité absolue : leur rapport tend vers 1, ce qui est bien différent.

segrive. Le dernier de ces philosophes fait expressement reposer la réalité du hasard sur l'imprévisibilité des futurs. Parlant de la rencontre non cherchée de deux hommes, il s'exprime ainsi : « Celui qui aurait connu la volonté respective des deux hommes, puis l'heure de leur départ, la vitesse de leur marche et le détail de leur itinéraire aurait prévu leur rencontre, et pour lui cette rencontre n'eût pas été un pur hasard. Cependant tout hasard ne serait banni que si les volontés elles-mêmes des deux hommes se trouvaient déterminées, car alors une intelligence assez puissante aurait pu déduire des lois cosmiques et prévoir par conséquent les deux volontés dont la correspondance devait amener la rencontre. Si, au contraire, les deux volontés ou même seulement l'une des deux se trouvaient jouir du *libre arbitre*, leur libre détermination ne dépendant d'aucune cause extérieure pourrait produire des rencontres impossibles à prévoir. Les mouvements conséquents des libres déterminations ne peuvent, en dehors du très petit nombre de points de contact prévus par la volonté, produire que des rencontres de hasard sur tous les autres points où ils entrent en contact avec les événements déterminés par les lois cosmiques. Ainsi donc la question de l'existence ou de la non-existence du hasard est liée à la question du libre arbitre. Si le libre arbitre existe, il doit y avoir du hasard et il ne doit pas y en avoir si le libre arbitre n'existe pas » [1].

Ce qu'une telle thèse présente d'étroit nous semble mis en évidence par l'hypothèse suivante. Qu'on demande aux deux hommes de M. Fonsegrive de fixer à l'avance leur itinéraire : ils le feront en usant de leur libre arbitre, et dès lors, semble-t-il, la rencontre des deux itinéraires est due au hasard ; mais, d'autre part, si quelqu'un a connaissance de l'un et de l'autre itinéraires, pour lui la rencontre sera

(1) *Grande Encyclopédie*, article « Hasard ». Voir aussi l'*Essai sur le libre arbitre* de M. Fonsegrive, aux diverses pages auxquelles renvoie la table alphabétique.

certaine et ne présentera rien de fortuit. Alors il ne s'agit que d'un caractère purement subjectif, qui change selon les connaissances personnelles de l'observateur.

Combien plus cohérente apparaît la théorie de Cournot ! Qu'il s'agisse ou non de causes libres, l'interférence des effets de causes indépendantes constitue un fait objectif, ayant une réalité indépendante des observateurs ; celui qui ignore les causes ignore aussi leurs effets, et celui qui ne connaît les causes que d'une façon trop générale pourra bien prévoir à peu près les effets de chacune d'elles, mais pourra être complètement incapable de prévoir les rencontres produisant les interférences dont nous parlions, tandis que celui qui connaît les causes dans leurs derniers détails, pourra en prévoir tous les effets avec leurs rencontres. Quelles seront leurs diverses attitudes envers ces dernières ? Le premier, celui dont l'ignorance est complète, n'a le droit de rien dire, car il ne sait s'il s'agit de causes indépendantes ou de causes coordonnées : il ne peut ni affirmer ni nier le hasard. L'homme de science moyenne pourra peut-être établir l'indépendance des causes, et alors sa science partielle lui permettra de dire que le hasard jouera un rôle dans les événements, sans qu'il puisse dire d'ailleurs quels seront ses effets. Enfin l'homme de science parfaite, science ne s'appliquant qu'au cas de causes fatales, connaîtra tous les effets futurs, mais en même temps il verra lesquels d'entre eux présenteront le caractère fortuit. Interrogé sur ces futurs, il ne dira sans doute pas que le hasard en décidera, mais il pourra les faire connaître dans tous leurs détails, en faisant ressortir ceux qui sont dus à des rencontres d'événements non coordonnés.

Mais, dira-t-on, si nous considérons le monde du déterminisme, en faisant abstraction de l'intervention de toute créature libre, Dieu ne connaît pas seulement le déroulement de tous les phénomènes, mais il les a tous voulus en posant toutes les causes secondes et l'état premier de l'univers : sa volonté a tout coordonné. Ici il est impossible de faire

une réponse ferme, car qui a jamais sondé les secrets de la volonté divine? Aussi est-ce avec raison que Cournot a demandé à un développement mathématique rigoureusement déterminé l'exemple le plus parfait du rôle du hasard. Dieu sans doute a posé et l'état premier de l'univers et les lois d'après lesquelles se déroule en conséquence tout le développement des phénomènes : on est donc en droit de dire qu'il a voulu tous les états successifs de l'univers. Mais d'autre part il semble certain qu'il n'a voulu une foule de phénomènes qu'à titre de conséquences des lois générales, sa Providence n'ayant pas consisté à truquer, pour ainsi dire, l'univers, afin de répondre à une infinité de petits desiderata, mais à l'organiser de façon qu'il y règne un ordre général. Dans ces conditions, le rôle du hasard dans le monde physique peut n'avoir pas un caractère absolu ; mais il semble bien que l'écart pouvant résulter de la coordination divine de causes en apparence indépendantes n'est pas tel qu'il altère de façon appréciable la vérification des lois du hasard.

Arrivé au terme de cette étude, nous pouvons comprendre mieux que nous ne l'eussions fait d'abord la divergence des interprétations données à la théorie d'Aristote sur le hasard par MM. Milhaud et Piéron dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Le premier voit le philosophe grec peu éloigné de Cournot, alors que le second place ses théories « aux deux extrémités de la chaîne évolutive ».

Aristote résume ainsi l'argumentation de ceux qui nient le hasard : « Il y a, dit-il, des philosophes qui révoquent en doute l'existence du hasard et qui soutiennent que rien ne se produit jamais par hasard, attendu que toutes les choses qu'on prend pour l'effet du hasard et qu'on croit spontanées ont toujours une cause déterminée. Ainsi, disent-ils, quelqu'un va par hasard au marché, et il y rencontre une personne qu'il voulait joindre, mais qu'il ne pensait pas trouver là ; or la cause de ce prétendu hasard, c'est la

volonté qu'on avait d'aller au marché acheter quelqu'emplette »[1]).

Cette objection ne paraît pas convaincante à l'auteur de la *Physique*, et il remarque que, bien qu'on puisse rapporter toute chose à quelqu'une des causes ordinaires, tout le monde cependant n'en dit pas moins que certaines choses viennent du hasard et que d'autres n'en viennent pas ; puis il donne l'exemple suivant : « Quelqu'un serait bien allé au marché pour y recevoir son argent, s'il avait su qu'il pût en rapporter le prix de sa créance ; mais il n'y est pas allé dans cette intention ; et c'est accidentellement qu'il y est allé et qu'il a fait ce qu'il fallait pour rapporter son argent. Rencontrer son débiteur et se rendre dans ce lieu, n'était pour le créancier ni un acte ordinaire ni une nécessité. Ici la fin, c'est-à-dire le recouvrement de l'argent, n'est point une des causes qui sont dans la chose même ; c'est un acte de préférence réfléchie et d'intelligence : et dans ce cas on dit que l'individu est allé au marché par hasard. Mais s'il y est allé de propos délibéré et pour cet objet spécial, soit qu'il y allât toujours ou le plus ordinairement pour recouvrer sa dette, on ne peut plus dire que c'est par hasard qu'il est allé au marché »[2]).

Tout cela manque un peu de précision, le mot juste de rencontre de causes indépendantes n'y est pas : mais n'est-ce pas la pensée exprimée par ce mot qui fait la force de l'argumentation d'Aristote ? Donc M. Milhaud a pleinement raison de le rapprocher de Cournot. Mais M. Piéron ne manque pas de motifs pour l'en écarter, car Aristote rattache formellement le hasard à la liberté du choix : « Evidemment, dit-il, le hasard est une cause accidentelle dans celles de ces choses qui, visant à une fin, dépendent de notre libre choix »[3]). Et il continue en disant que le hasard et l'intelligence se rapportent à un même objet et que

1) *Physique*, liv. II, chap. IV, § 2. Traduction Barthélemy Saint-Hilaire.
2) Livre IV, chap. V, §§ 6 et 7.
3) Livre IV, chap. V, § 8.

les causes qui produisent les effets du hasard sont nécessairement indéterminées. C'est là, évidemment, une thèse bien éloignée de celle de Cournot.

On retrouve, du reste, la pensée aristotélicienne avec son double caractère plus nettement accusé dans le traité d'*Ontologie* de D. Mercier. Après avoir déclaré que le mécaniciste dit et doit dire que le hasard est un vain mot, il définit le hasard comme *un effet de rencontre de plusieurs causes intentionnelles, soit volontaires, soit naturelles* [1]) : peut-être Aristote n'aurait-il pas accepté ces dernières.

Est-il besoin d'ajouter que cette thèse mixte nous parait unir, sans les dégager suffisamment et en méconnaissant la portée de l'une d'elles, les théories extrêmes de Cournot et de M. Renouvier ? Elle fait la part des rencontres de causes indépendantes, mais en méconnait la portée en n'y voyant pas une origine suffisante du hasard ; d'autre part, par l'introduction obligatoire de la liberté, elle fait appel aux commencements absolus de M. Renouvier. Très large, la doctrine de Cournot accepte le rôle de la liberté, sans en faire un élément nécessaire [2]).

GEORGES LECHALAS.

1) Troisième édition, pp. 181-183.

2) On trouvera dans les *Annales de philosophie chretienne* d'août 1889, sous les initiales A. P., un excellent article auquel nous reprochons seulement de ne pas parler du hasard dans les développements mathématiques.

VIII.

MÉTHODES SCOLASTIQUES

D'AUTREFOIS ET D'AUJOURD'HUI (*).

I.

AUTREFOIS.

La méthode (μέθοδος) est le chemin suivi pour atteindre un but. Ce but, quand il s'agit de la science philosophique, est ou bien sa *construction*, ou bien son *enseignement*. Au moyen âge, le système de philosophie qu'on appelle la scolastique, eut ses méthodes inventives ou constructives, ses procédés pédagogiques ou didactiques. Retraçons-les sommairement.

I. — MÉTHODES CONSTRUCTIVES.

Toute science emprunte ses méthodes constructives à ce qui constitue son objet formel, celui-ci donnant à la science sa spécificité. Or la philosophie scolastique ne fut pas d'emblée en possession de ses voies propres, et on constate dans la formation de ses méthodes un progrès historique parallèle à la constitution même de son patrimoine doctrinal.

Le haut moyen âge s'éprend de la méthode *synthétique* ou *déductive*, qui, partant de principes très généraux et très simples, en déduit des relations de plus en plus spéciales et

(*) Ces pages sont empruntées à diverses parties d'un ouvrage sous presse : *Introduction à la philosophie néo-scolastique*.

complexes. Scolastiques et antiscolastiques affectionnent cette marche descendante de l'esprit.

Je me propose, écrit Boèce, d'édifier la science au moyen de concepts et de maximes, ainsi que cela se pratique dans les mathématiques [1]. Anselme de Cantorbéry tire de l'idée de Dieu non seulement la preuve de l'existence réelle d'un infini, mais encore un ensemble de théorèmes relatifs à ses attributs et à ses rapports avec le monde. Deux siècles avant Anselme, Jean Scot Eriugène est le type le plus entier du déductif. Sa métaphysique est une longue description de l'odyssée divin, inspirée de la conception néo-platonicienne et moniste de la déchéance de l'Un dans ses générations successives. Et au seuil même du XIIIe siècle, Alain de Lille veut appliquer à la philosophie une méthodologie mathématique qui fait songer aux démonstrations *more geometrico* de Descartes et aux théorèmes de Spinoza.

Bien qu'on trouve des traces de la méthode *analytique* au XIe et au XIIe siècle — notamment chez Abélard et chez ceux qui introduisirent dans la dispute des universaux la prédominance du point de vue psychologique, — il faut descendre jusqu'à la brillante renaissance philosophique du XIIIe siècle pour assister au triomphe du procédé d'observation. Il féconde les œuvres des grands penseurs du XIIIe siècle, les traités d'Alexandre de Halès, de Bonaventure, plus encore ceux d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, de Duns Scot. La méthode nouvelle éclate en psychologie, où un examen scrupuleux des activités de l'âme et principalement des phénomènes sensitifs, intellectuels, volontaires est la base solide de toutes les théories sur la nature de l'homme ; — en cosmologie, où les faits physiques et chimiques révélés par l'observation vulgaire ou par la mise en œuvre des procédés scientifiques du temps inspirent les doctrines explicatives de l'univers ; — en morale, où tout se fonde sur l'étude de l'acte libre ; —

1) *De hebdomadibus*, Prol.

et on en peut dire autant de la théodicée, de la logique et de la métaphysique elle-même.

Non pas que les scolastiques du XIIIe siècle brûlent ce que leurs prédécesseurs ont adoré. Car l'idéal de la philosophie ou de la sagesse est de faire retour sur les résultats acquis par l'observation, et de soumettre les connaissances analytiques au travail unificateur de la synthèse qui part de la cause pour redescendre aux effets. Dans toutes les matières philosophiques abordées par le XIIIe siècle, les vues d'ensemble abondent. La théorie de l'exemplarisme étudie les essences créées dans leurs rapports avec l'intelligence créatrice; celle de la téléologie cosmique poursuit dans ses applications l'adaptation des êtres à une fin à atteindre ; des doctrines comme celles de l'individuation sont traitées tour à tour à un point de vue analytique et synthétique... On pourrait multiplier les exemples.

Dans sa forme définitive et la plus parfaite, telle qu'elle brille avant tout au XIIIe siècle, la scolastique pratique une méthode *analytico-synthétique*, la seule qui s'harmonise pleinement avec les solutions qu'elle donne aux problèmes mêmes de la philosophie.

L'histoire de la philosophie vient à l'aide du constructeur de doctrines, dans ses analyses non moins que dans ses synthèses, et c'est pour cette raison que les scolastiques ont interrogé sur les éternels problèmes de la pensée les représentants de la philosophie grecque et patristique. Mais l'histoire leur fut aussi un procédé pédagogique, comme il sera dit plus loin, quand nous exposerons dans son entièreté leur conception en cette matière.

II. — MÉTHODES PÉDAGOGIQUES.

Autre chose est *constituer* une science, autre chose est l'*enseigner*.

Le moyen âge recourt à des méthodes didactiques qui ne ressemblent que de fort loin aux procédés pédagogiques modernes.

Ces méthodes ont été remarquablement uniformisées en Occident, et cette uniformité n'est pas l'immobilité. La pédagogie scolastique n'est pas enlisée en des formes invariables ; nous voyons au contraire toute innovation et tout progrès se propager rapidement. Parmi les grandes causes de l'internationalisme des méthodes, il faut citer les communications entre les centres intellectuels et l'unité de la langue scientifique.

L'odyssée des principaux écolâtres des XIe et XIIe siècles démontre combien les déplacements scolaires étaient fréquents. Les grandes écoles monacales ou capitulaires du Bec, de Laon, de Tours, d'Auxerre, de Chartres, de Paris, etc. voient accourir autour de maitres en renom des étudiants venus de tous les coins de l'Europe. Adelman de Liège et Bérenger de Tours vont à Chartres écouter l'illustre Fulbert ; Jean de Salisbury trouve moyen de frayer avec tous les philosophes en vue de son temps. Les manuscrits ne voyagent pas moins que les livres. On se passait les *codices* de monastère à monastère pour en opérer la copie ; d'aucuns les emportaient avec eux au cours de longues pérégrinations.

La multiplicité de ces allées et venues à travers d'immenses régions et au prix de longs et coûteux voyages s'accrut dans de singulières proportions, quand, à la fin du XIIe siècle, fut érigée à Paris la première université du moyen âge. De toutes parts on afflua à Paris, la *sapientiae fons*, d'où les docteurs se répandaient par l'Occident.

Dans toutes les écoles, l'enseignement philosophique use d'une langue unique, le latin ; les productions philosophiques sont rédigées en latin, si bien que l'expression de délicates nuances de pensée exigea la création d'un vocabulaire spécial et d'une latinité spécifique. Embarrassé dans ses débuts, défiguré par des barbarismes et des superfétations à l'époque de décadence, le latin scolastique des grands écrivains philosophiques du XIIIe siècle, sans avoir l'élégance du langage cicéronien, est sobre, clair et pur de forme. C'est une langue d'initiés. Si ses formules sont

complexes, elles présentent en retour l'avantage de la précision et de la richesse : ceux qui essaient de transposer cette terminologie dans une langue vivante savent bien quelles en sont les ressources et la puissance.

*
* *

A l'uniformité de langue répondait l'uniformité du programme philosophique. Jusqu'à la fin du XIIe siècle, les sept arts libéraux, répartis dans le double groupe bien connu du trivium (grammaire, rhétorique, dialectique) et du quadrivium (arithmétique, géométrie, astronomie, musique) formaient la base de la culture intellectuelle, dans tous les milieux scientifiques. Et de même que le groupe du quadrivium s'ouvrit petit à petit à d'autres sciences, la dialectique se développa au point d'éclipser les deux autres branches du trivium, et à la dialectique se rattachait toute la philosophie.

A partir du XIIIe siècle, quand la faculté des arts de Paris fixa les ouvrages de philosophie qu'il importait d'enseigner et leur ordre de roulement, l'uniformité des études s'accentua encore, puisque l'Université de Paris était la grande métropole philosophique du XIIIe et du XIVe siècle, et que les autres universités modelèrent leurs règlements sur les siens.

*
* *

Le programme d'études ne se confond pas avec la méthode d'enseignement, mais il fixe les matériaux auxquels s'applique la méthode.

Voici quelques particularités de l'appareil pédagogique de la philosophie scolastique : le commentaire, la schématisation, l'emploi du syllogisme et des arguments historiques, le mélange des matières philosophiques et théologiques.

Le *commentaire* d'un texte est la forme naturelle et première de l'enseignement. Elle demeura toujours en honneur au moyen âge, et pour assurer l'observation de cette méthode, la faculté des arts de l'Université de Paris

ne fixait pas seulement les textes qu'il fallait commenter, mais le temps qu'il fallait consacrer à ce commentaire. *Legere* est le terme consacré du commentaire ; la *lectio* est la leçon par excellence, et le mot allemand *Vorlesungen* rappelle cette étymologie historique. Certes le commentaire n'était pas forcément servile. Il appartenait au maître d'élargir à volonté les cadres du manuel, de greffer des questions nouvelles sur les questions soulevées par la lettre du texte. Les ouvrages d'Aristote fournirent la principale matière du commentaire. Or la langue du Stagirite est lapidaire, technique et d'une intelligence souvent difficile ; elle demande à être expliquée. Cette circonstance contribua largement à maintenir la pratique du commentaire.

*
* *

A côté du commentaire, l'enseignement recourut aussi à l'*exposé systématique* et libre, et on retrouve cette forme dans une foule de productions livresques. Mais il est à noter que ces œuvres ne constituent pas des traités de philosophie au sens moderne du mot, consacrés à l'étude *ex professo* de quelque branche, comme la métaphysique ou la psychologie. Des ouvrages comme l'*Eptateuchon* de Thierry de Chartres, — vrai manuel des sept arts libéraux — demeurent l'exception. Bien au contraire, la plupart des productions de ce temps ont chacune leur plan propre, et chaque auteur conserve ses allures indépendantes. Le *Monologium* de saint Anselme, les *Quaestiones naturales* d'Adélard de Bath, le *Sic et non* d'Abélard, le *Policraticus* de Jean de Salisbury, le *De potentia* de Thomas d'Aquin, le *De unitate formae* de Gilles de Lessines, les *Reportata Parisiensia* de Duns Scot, etc., ne sont pas plus astreints à un plan uniforme que les nombreux ouvrages qui forment notre bibliothèque de philosophie contemporaine. Il y eut certes, et surtout à partir du XIIIe siècle, des types d'ouvrages : tels, les *Summae theologicae*, exposé systéma-

tique de la théologie et de la philosophie scolastique, avec de nombreuses divisions et subdivisions en parties, chapitres, articles, membres, etc. ; les *Quaestiones quodlibeticae*, ensemble de conférences solennelles tenues par les docteurs des universités, une ou deux fois l'an, aux approches de Pâques ou de Noël. Mais la marche suivie et l'ordre des questions traitées ne sont pas les mêmes dans la *Summa theologica* de Thomas d'Aquin que dans la *Summa theologica* d'Albert le Grand ou d'Henri de Gand. Quant aux *Quodlibet*, ils accusent la plus grande variété, et le groupement des questions qui y sont traitées n'est pas susceptible d'être ramené à l'unité. Il n'y a donc pas de systématisation uniforme dans les œuvres scolastiques, si l'on entend par là un assemblage des problèmes traités suivant un plan stéréotypé.

*
* *

Par contre, professeurs et écrivains appliquent à l'étude de *chaque question* particulière un processus triadique qui se généralise à partir du XIIIe siècle. Il consiste en un exposé préalable du pour et du contre *(videtur quod ; sed contra)* de la thèse ; suit la solution de la question *(respondeo dicendum)* formant le corps (*corpus*) de l'article, et une réponse aux objections (*ad primum*, *ad secundum*, etc.).

Les origines de cette méthode remontent à la doctrine aristotélicienne de l'ἀπορία. Imbu de l'esprit d'investigation qu'il tient de la dialectique socratique, Aristote insiste sur la nécessité de recueillir au sujet d'une question les arguments et les doctrines contradictoires, de les discuter et de les réfuter. C'est le καλῶς διαπορῆσαι dont parlent la *Métaphysique* et l'*Ethique à Nicomaque* [1]). Ce travail sert de préliminaire aux recherches personnelles, précise les points de vue, donne du relief aux difficultés. Thomas

1) *Metaph.* III. 1 ; *Eth. N.*, VII. 1.

d'Aquin apprécie en ces termes ces sages recommandations de la *Métaphysique* : « Consuetudo Aristotelis fuit, fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes » [1]) ; et encore, commentant le texte cité de l'*Ethique à Nicomaque* : « Positis his quae videntur probabilia circa praedicta, prius inducamus dubitationes, et sic ostendemus omnia quae sunt maxime probabilia circa praedicta... quia si in aliqua materia dissolvantur difficultates et derelinquuntur quasi vera illa quae sunt probabilia, sufficienter est determinatum » [2]).

La première mise en œuvre de cette méthode didactique apparaît dans le *Sic et non* et la *Summa dialecticae* d'Abélard. Le premier traité consigne à l'usage des débutants tous les textes des Pères relatifs à une même question et paraissant présenter entre eux quelque dissonance. Le second entreprend le même travail pour la dialectique, en mettant à contribution cette fois, outre les auteurs sacrés, les écrivains profanes. Mais Abélard s'arrête à cet exposé contradictoire ; il laisse le lecteur en suspens ou plutôt il lui abandonne le soin de concilier les avis opposés.

Alexandre de Halès perfectionne cette méthode didactique et lui donne sa schématisation définitive. Tout en puisant ses arguments à la double source de l'autorité et de la raison, il utilise les nombreux matériaux transmis par les Grecs et les Arabes, et surtout il résout les apparentes contradictions que contient une exposition parallèle du pour et du contre, en développant, dans ses *resolutiones*, un système coordonné de philosophie. A ce double point de vue, Alexandre renchérit sur Abélard, et les grands docteurs du XIIIe siècle ne font que perpétuer cette méthode. Elle innerve toutes les œuvres du XIIIe siècle.

*
* *

1) *In III l. Metaph.*, l. 1.
2) *In VII l. Ethic. ad Nicomachum*, l. 1.

A cette schématisation formelle se rattache intimement l'emploi du syllogisme et des arguments historiques.

Le syllogisme est un procédé didactique de premier ordre, dont Leibniz a pu dire : « Je suis persuadé que si l'on en agissait plus souvent ainsi, si l'on s'envoyait mutuellement des syllogismes et des prosyllogismes avec les réponses en forme, on pourrait par là très souvent, dans les plus importantes questions scientifiques, en venir au fond des choses et se défaire de beaucoup d'imaginations et de rêves ; l'on couperait court, par la nature même du procédé, aux répétitions, aux exagérations, aux divagations, aux expositions incomplètes, aux réticences, aux omissions involontaires ou volontaires, aux désordres, aux malentendus, aux émotions fâcheuses qui en résultent »[1]).

La forme syllogistique apparaît le plus fréquemment dans l'exposé sommaire du pour et du contre, où elle a l'avantage de résumer et de préciser l'argument ; elle est reprise dans la réponse finale aux objections, où elle met en lumière les vices de la majeure ou de la mineure ; mais elle trouve aussi place dans le « corps » d'une question, et là permet à l'auteur de serrer sa pensée comme dans un étau. Thomas d'Aquin et Duns Scot en font le plus grand usage.

* * *

Un des bons moyens de s'éclairer sur le pour et le contre d'une question est de consulter les grands penseurs et de peser leurs doctrines, « car il y a une présomption qu'elles ont un fondement réel »[2]). Les nombreux appels que font les scolastiques aux philosophes grecs connus de leur temps, aux pères de l'Eglise et aux scolastiques antérieurs ; l'attention qu'ils prêtent à ceux de leurs contemporains qui ne partagent pas leurs doctrines ou qui les combattent, ne s'inspirent pas d'un autre souci. L'histoire de la philo-

1) *Lettre à Wagner*, citée par Mercier, *Logique* (Louvain 1902), p. 171.
2) Aristote, *Divin. in s. c.*, 1 ; *Ethic.* I, 8.

sophie présente pour eux un double avantage : elle permet de trouver un apport dans les idées d'autrui et de rencontrer leurs erreurs. Elle est donc un instrument précieux au service de la vraie doctrine philosophique ; c'est là son unique raison d'être.

Cette subordination absolue explique jusqu'à un certain point que les scolastiques n'aient pas été suffisamment scrupuleux dans la fixation du fait historique comme tel. Ce défaut n'est pas propre aux scolastiques ; il est le résultat d'une tournure d'esprit générale au moyen âge, lequel n'appliqua pas à l'histoire une méthode de critique historique rigoureuse. Voilà pourquoi les connaissances historiques des philosophes de ce temps ne sont pas exemptes d'erreur, et on peut appliquer à bon nombre d'entre eux ce que Henri de Gand écrit au sujet de saint Augustin : « Philosophia Platonis imbutus, si qua invenit in ea fidei accommodata, in scriptis suis assumpsit ; quae vero invenit fidei adversa, *quantum potuit in melius interpretatus est* » [1]).

La paternité littéraire était entourée de garanties insuffisantes, et certaines époques ne se firent aucun scrupule de lancer dans la circulation de nouveaux traités sous des désignations apocryphes, ou de lacérer et d'interpoler les textes. Déjà Alcuin parle de la *defloratio*, ou du pillage des idées d'autrui. Il en résulte de grosses difficultés dans le travail de restitution et d'épuration des écrits médiévaux.

Ajoutons que tous ne lisaient pas de première main les ouvrages cités. Une foule de textes, notamment d'Aristote et de saint Augustin, et aussi de quelques scolastiques en vogue comme Boèce et Gilbert de la Porrée, ou encore des grands commentateurs arabes Avicenne et Averroës, forment le patrimoine commun des écoles. Ils se retrouvent stéréotypés dans les écrits de tous, et le plus souvent on les cite de mémoire. Par contre, des hommes comme Albert le Grand,

1) *Sum. theol.* (edit. 1646, Ferrare), art. I, q. 1, no 26.

Thomas d'Aquin, Duns Scot ont dû recourir aux sources, puisqu'on trouve chez eux des discussions exégétiques en grand nombre.

Quand il s'agit de contemporains, la situation est différente et les auteurs sont presque toujours bien renseignés. La controverse alors revêt un caractère d'actualité et son intérêt grandit. Alain de Lille connaît parfaitement les théories des Cathares et des Albigeois ; Thomas d'Aquin vit en contact permanent avec l'averroïste Siger de Brabant. Il est rare qu'un auteur soit cité de son vivant, autrement que par des désignations anonymes, telles que *unus doctor dicit, aliqui dicunt*. Albert le Grand est un des rares philosophes du XIIIe siècle qui bénéficièrent d'une exception à cette règle. Si ces allusions étaient transparentes pour les contemporains, elles suscitent à l'historien de multiples embarras.

*
* *

Le mélange de matières et d'arguments philosophiques et théologiques est une autre particularité des méthodes scolastiques. Des questions de philosophie pure étaient juxtaposées à des questions de théologie, à peu près comme si un même ouvrage traitait simultanément des théories de physique et de chimie. On n'en peut citer d'exemple plus typique qu'un groupe de dix-huit questions contenues dans la *Summa theologica* de Thomas d'Aquin et consacrées à l'étude de la nature et des activités de l'âme humaine [1]). Leur ensemble forme un vrai traité de psychologie, dont on a pu dire qu'il « peut être accepté comme complet » [2]). Or cette matière est encadrée d'une étude sur l'œuvre des six jours et d'une autre sur l'état d'innocence du premier homme.

Il suit de là que pour rechercher les idées philosophiques

1) Ia Pars, qq. 75-94.
2) Hauréau, *Hist. de la philos. scol.* II[1], p. 345 (Paris, 1880).

d'un écrivain medieval, il ne suffit pas de compulser ses œuvres strictement philosophiques ; il faut en outre recourir à ses productions principalement théologiques, telles que les commentaires sur les *Sentences* du Lombard. Bien plus, les disputes quodlibétiques, outre des matières de théologie et de philosophie, contiennent souvent des controverses relatives au droit canon, à la discipline ecclésiastique, à l'enseignement, ou à des questions d'actualité.

L'origine de ce mélange caractéristique de philosophie et de théologie tient aux circonstances particulières qui entourent les débuts de la philosophie scolastique, et aussi aux rapports disciplinaires que le moyen âge établissait entre les deux sciences et dont il ne s'agit pas dans cet article ; mais ce mélange, comme tel, ne compromet en rien la distinction de la philosophie et de la théologie.

II.

AUJOURD'HUI.

La néo-scolastique est à la fois un retour aux doctrines organiques de la philosophie du moyen âge (*scolastique*), et une adaptation de ces doctrines aux besoins de la vie intellectuelle moderne (*néo*). Les méthodes néo-scolastiques doivent refléter l'alliage caractéristique de cet élément traditionnel et de cet élément novateur, puisqu'elles sont fonction de la doctrine qu'elles élaborent ou qu'elles véhiculent.

I. — MÉTHODES CONSTRUCTIVES.

La méthode analytico-synthétique demeure, pour les mêmes raisons et dans le même sens qu'au moyen âge, l'âme de toute construction philosophique ; mais le champ de ses applications s'élargit indéfiniment avec les découvertes des sciences d'observation et les progrès de l'histoire de la philosophie.

L'union avec les sciences étant une des principales formes

du modernisme de la néo-scolastique, il est de l'essence de sa méthode de prendre contact avec toutes les sphères de la nature réelle : légitimer cette méthode nous conduirait à légitimer toute la néo-scolastique et nous entrainerait hors du cadre de cet article.

*
* *

Quant à l'histoire de la philosophie, à laquelle le moyen âge reconnut une valeur à la fois pédagogique et constructive, sa culture s'impose pour des raisons nouvelles qu'il convient de préciser.

On sait quels sont, depuis cinquante ans, les succès et les développements des études d'histoire de la philosophie.

Les causes de cet engouement sont multiples. Il s'explique d'abord par cet irrésistible besoin de savoir, qui fut le ressort des sciences naturelles avant d'être celui des sciences historiques. Tout fait humain qui s'est accompli dans le passé est intéressant en lui-même, parce qu'il peut devenir un jour, dans quelque grand travail de synthèse, un document significatif. Et si ce fait touche de près ou de loin à des conceptions philosophiques, il est de nature à expliquer, pour une part, l'influence exercée par une personnalité dans la genèse et la filiation des systèmes, la répercussion d'un mode de philosopher sur une forme déterminée de la vie sociale, etc. Le culte de l'histoire de la philosophie comme celui de toute science historique, est une forme du culte du vrai, et c'est assez pour le justifier. Cela suffit pour qu'on soit en droit d'exiger de l'historien de la philosophie tout l'appareil critique dont la seconde moitié du XIX[e] siècle a fait la méthode générale de l'histoire.

Or cette fondamentale raison d'être de l'histoire de la philosophie n'existait pas pour les scolastiques médiévaux. De là, les imperfections signalées plus haut : manque de rigueur dans la fixation du fait historique comme tel, absence de scrupule dans l'attribution d'une idée ou d'un texte à un auteur, à peu près des citations, etc.

L'utilité qu'on reconnaissait alors à l'histoire était autre : celle-ci avait pour objet de recueillir l'âme de vérité déposée dans tout système de philosophie ; de réfuter les théories antiscolastiques et de fournir ainsi une contre-épreuve à la valeur doctrinale de la scolastique même.

Ce point de vue médiéval, ou cette seconde raison de cultiver l'histoire, s'efface au second plan pour les modernes, bien qu'il soit difficile de contester l'appoint qui peut résulter, pour un système philosophique quelconque, du contrôle et de la contradiction. Mais ce changement de point de vue a sa cause non pas dans l'histoire, mais dans la psychologie des historiens : parmi ceux-ci beaucoup n'ont pas de convictions philosophiques et se gardent minutieusement d'en avoir. Tel est le désarroi des idées dans nos sociétés contemporaines, que peu d'hommes osent prendre position et s'affirmer ; la plupart renoncent à souscrire à un système intégral, parce que le royaume des idées est plus que jamais livré à la contradiction et qu'il n'est pas toujours facile d'organiser sa vie d'après ses principes. Un scepticisme bon enfant dispense de toute conviction, et au lieu de philosopher, beaucoup préfèrent passer en revue la philosophie des autres.

L'esprit des modernes est donc sur ce point aux antipodes de l'esprit des écrivains médiévaux. Mais cette opposition ne tient pas à la nature des choses, elle dérive d'une façon de penser propre à notre époque : les deux raisons fondamentales de s'adonner à l'histoire de la philosophie, loin de s'exclure, se complètent, et elles s'imposent l'une et l'autre aux scolastiques du XXe siècle.

*
* *

D'abord, ceux-ci doivent-ils se tenir à l'écart du grand travail de recherche historique qui se poursuit dans tous les genres d'études ? L'édification de l'histoire philosophique doit-elle se faire sans eux ? Non. Méconnaître une forme intense du progrès scientifique et perpétuer des

imperfections qui s'expliquaient au moyen âge, mais qui aujourd'hui demeureraient sans excuse, serait faire preuve d'une coupable étroitesse d'esprit et entretenir un préjugé à l'endroit de la néo-scolastique. Pour faire œuvre méritoire en histoire de philosophie, il faut être philosophe non moins qu'historien. Que les néo-scolastiques assument donc leur part dans la tâche ; qu'ils entrent résolument dans le grand mouvement pour mettre au jour le vrai quel qu'il soit. Surtout qu'on en finisse une bonne fois avec les préventions et les dédains que certains nourrissent à l'endroit des études d'histoire. Qu'on s'abstienne de condenser la doctrine d'autrui en deux ou trois syllogismes pour les condamner en deux ou trois phrases. Les réfutations en raccourci du positivisme ou du kantisme, agrémentées d'épithètes peu flatteuses, dénotent pour le moins l'ignorance de ces pseudo-justiciers. Nous connaissons tel traité de théodicée où Fichte est accusé d'attribuer à l'homme le pouvoir de créer Dieu comme « chose en soi », alors que dans la *Wissenschaftlehre* le non-moi n'est manifestement engendré que comme représentation !

Mais il est juste de ne pas charger outre mesure ce tableau, et de rendre hommage à un groupe important de scolastiques pleinement acquis aux études d'histoire.

*
* *

Faut-il rappeler, d'ailleurs, que l'étude de l'histoire de la philosophie est dans l'esprit du péripatétisme et de la scolastique ? Si le culte du fait historique trouve sa justification en lui-même, il conserve encore, pour quiconque croit à la possibilité d'une certitude, les grands avantages doctrinaux que lui reconnaissaient les anciens.

La philosophie grecque a élaboré pour ainsi dire toutes les solutions principielles dont un problème philosophique est susceptible, et son influence a fortement pénétré la scolastique. Il importe de connaître la conception spécifique que le génie des hellènes imprimait aux diverses

théories et aux divers arguments et de poursuivre, à travers toutes ces formes de la contradiction, la marche des idées appelées à survivre, chez les pères de l'Église, chez les philosophes médiévaux et même chez les modernes.

L'étude du moyen âge présente une utilité spéciale pour ceux qui veulent renouveler sa principale synthèse. Elle apprend à dégager dans la scolastique l'essentiel de l'accessoire ; elle seule peut expliquer que des principes toujours vrais ont reçu certaines applications propres à la civilisation médiévale et sont susceptibles de s'adapter aujourd'hui à un milieu nouveau. La polémique des philosophes scolastiques n'a de sens que si on les replace dans leur siècle : elle change d'un moment historique à un autre moment ; et ces évolutions démontrent que la scolastique a toujours suivi la marche des temps,quelque lentes qu'aient été les étapes. Enfin, cette étude d'histoire met en lumière les défauts des scolastiques, leurs fautes doctrinales et le châtiment qu'elles leur ont valu. Que d'enseignements pour ceux qui savent profiter de ces grandes leçons d'une expérience dix fois séculaire !

Enfin la philosophie moderne et contemporaine doit avoir le pas dans ces études historiques, puisqu'elle est l'âme même de cette civilisation intellectuelle où la néo-scolastique revendique sa place. L'épreuve qui s'impose est solennelle et décisive. Si la néo-scolastique ne suit pas la pensée vivante, pourquoi serait-elle du xxe siècle plutôt que de tout autre âge ? Comment marcherait-elle côte à côte avec le positivisme et le néo-kantisme, sans s'engager avec ses rivaux dans un débat contradictoire ? Et si ceux-ci n'ouvrent pas ce débat, ne doit-elle pas jeter le gant ? A quoi bon être de son temps, si on n'est pas considéré par les hommes de son temps ; et comment attirer leur attention, si on ne pose les problèmes qu'ils posent et de la même manière qu'ils les posent, pour opposer ensuite système à système, argument à argument ? En vérité ils font sourire ceux qui démontrent aujourd'hui, à l'encontre des anciens

grecs, que l'âme n'est ni un cercle ni une figure, et qui ignorent le polyzoïsme d'un Durand de Gros ou la théorie des idées-forces d'un Fouillée. Ici encore, les scolastiques sont nos maitres et leurs leçons ne sont pas inutiles à qui sait les comprendre. De même qu'Augustin porte un défi aux Manichéens qui remplissaient de leurs doctrines les écoles de son temps, et non pas aux sectateurs des mystères d'Eleusis ; Alain de Lille et Guillaume d'Auvergne combattent les Albigeois et les Cathares, et non plus les Manichéens ; saint Thomas écrit contre un collègue de l'Université de Paris, l'averroïste Siger de Brabant, et il ne néglige aucune occasion de rencontrer les théories de l'arabe Averroës et du juif Avicebron. S'il revenait sur terre, il délaisserait Averroës, Avicebron et Siger de Brabant pour discuter avec Paulsen, Wundt, Herbert Spencer, Boutroux.

Ce commerce avec les doctrines de nos adversaires n'aura pas seulement pour résultat le départ entre les éléments de vérité et d'erreur qu'elles contiennent ; il permettra à la scolastique de s'enrichir de multiples théories qui sont des conquêtes de la philosophie moderne, de corriger ou de compléter ses erreurs ou son insuffisance. Quant aux principes de sa synthèse qu'elle aura victorieusement maintenus dans ce débat contradictoire, combien plus réfléchie et plus reposante deviendra la certitude qu'ils engendreront ! Faire le tour de la pensée contemporaine et se convaincre que les explications des autres sur les mystères de la vie représentent, à tout prendre, un patrimoine d'idées plus imparfait que celui dont on dispose, n'est-ce rien pour se consoler à ces heures de découragement, où la pauvre raison humaine s'effraie des ombres qui planent sur ses plus chères doctrines ?

Pour conclure : une fois de plus la théorie qui domine la présente matière est fonction de l'idéal que l'on se fait de la restauration néo-scolastique. Une reprise abstraite, intemporelle, d'une synthèse évanouie n'a que faire de l'histoire de la philosophie, et le petit groupe de fervents

dont elle sera le credo pourront fermer les fenêtres de leur cénacle ou ne pas regarder le monde extérieur. Par contre, l'accommodation de la néo-scolastique aux besoins de notre temps exige un élargissement des études historiques et une orientation dans les voies tracées par la critique moderne.

II. — MÉTHODES PÉDAGOGIQUES.

L'unité de la langue savante du moyen âge s'est définitivement évanouie : la néo-scolastique doit-elle revenir à tout prix au latin, ou suivre l'exemple des autres philosophies qui toutes ont su plier les langues vivantes à leurs exigences? Qu'il importe d'adopter la seconde solution, c'est ce qui ne nous parait pas douteux. Sans aborder ici le fond de la question, nous renvoyons le lecteur aux intéressantes études que notre ami et collaborateur, M. Hubert Meuffels, a publiées dans les précédentes livraisons de la *Revue Néo-Scolastique*.

Il ferait sourire celui qui, sous prétexte de retour au passé, propagerait ses idées par la transcription des manuscrits et refuserait le service des presses contemporaines. Le plus intransigeant des réactionnaires n'oserait imposer le programme du trivium et du quadrivium, ou rendre force de loi dans les universités modernes au décret édicté par la faculté des arts de Paris en 1255. D'autre part, l'uniformité de la pédagogie proprement dite est brisée sans retour ; de profondes innovations se sont introduites et de nouveaux progrès s'imposent.

D'abord il va sans dire que le mélange des matières philosophiques et théologiques serait aujourd'hui un non-sens historique, les relations pédagogiques entre la philosophie et la théologie s'étant modifiées.

De même le commentaire, forme principale de l'enseignement au XIII[e] siècle, est supplanté par l'exposition systématique des diverses branches de philosophie ; cette systématisation est beaucoup mieux faite pour donner à l'étudiant

des idées ordonnées d'après un plan d'ensemble et lui éviter de longs et inutiles circuits. Le commentaire toutefois trouve sa place soit dans l'étude approfondie d'une question de détail où il peut être très utile d'expliquer des textes isolés ; soit, comme couronnement des études, dans les cours de doctorat, quand il s'agit de l'étude intégrale de quelque traité d'Aristote ou d'un scolastique. Telle est d'ailleurs la marche pédagogique suivie dans la plupart des universités modernes, et elle a donné d'excellents résultats.

La schématisation formelle d'une question déterminée par l'application de la triade bien connue du « Videtur quod — Sed contra — Respondeo dicendum » ; de même que l'emploi du syllogisme sont des procédés didactiques trop parfaits pour qu'on puisse en priver la scolastique nouvelle. Mais le maintien du procédé même n'exclut pas une adaptation au tempérament moderne. Rien n'est monotone comme la dissection de la pensée quand elle s'opère suivant des cadres stéréotypés, par une alternance des mêmes formules. Il en résulte fatalement une sécheresse de langage qui engendre une lassitude pouvant aller jusqu'au dégoût. L'exposé du pour et du contre, la réponse aux objections, les fortes démonstrations syllogistiques gagnent en attrait, sans rien perdre de leur force, lorsque, en conservant leur esprit, on les dépouille de leur vieille enveloppe pour les présenter sous un habit moderne. La chose semble indiscutable pour les ouvrages de philosophie, et l'idée d'écrire un traité de critériologie ou un livre sur la psychologie contemporaine, d'après le type des *Sommes théologiques* ou des *Quodlibet*, paraît tout simplement baroque. De même en est-il de l'enseignement oral : que des discussions et exercices pratiques apprennent aux étudiants à traduire un raisonnement « en forme » et à y répondre ; qu'ils sachent découvrir, par la sobre pratique de la distinction et de la sous-distinction, le vice d'une doctrine, rien de mieux ; mais que la leçon de chaque

jour ne vienne pas mouler tout le savoir en d'invariables formules.

Enfin il est des procédés didactiques nouveaux, que la pratique a généralisés dans d'autres domaines. Il serait peu sage de ne pas utiliser des innovations qui constituent des progrès. Le XIIIe siècle possédait une forte organisation de la discussion publique ; il faut y joindre aujourd'hui la monographie et la dissertation, à divers stades de l'étude, car l'élève en mettant la main à la pâte apprend à penser par lui-même et à styler sa pensée. Il faut surtout introduire dans l'enseignement les laboratoires, et une institution spéciale que les Allemands appellent le « Séminaire pratique ».

Le terme de « laboratoire » peut faire sourire quand il s'agit de philosophie. Cependant à côté des bibliothèques et des cabinets de périodiques qui sont principalement les laboratoires des parties spéculatives de la philosophie, il y a place pour des laboratoires de science expérimentale (psycho-physiologie, chimie, physique) dès qu'on admet pour la scolastique nouvelle la nécessité de se vivifier au contact des sciences expérimentales et rationnelles.

Quant au séminaire pratique, où, ensemble avec le professeur, un groupe d'élèves étudient une question spéciale, il peut embrasser toutes les parties de la philosophie et dans toutes ses résultats sont remarquables. Ce travail en commun, où chacun dirige son contingent d'efforts dans un sens déterminé, fait bénéficier chacun des recherches de tous, familiarise avec le maniement des instruments de travail, constitue une expérience des *méthodes constitutives* ou *inventives* propres à chaque matière, et très souvent décide de la vocation scientifique de ceux dont un premier succès a couronné l'effort.

M. De Wulf.

IX.

DISCUSSIONS.

I.

Nous avons reçu du R. P. Kuntz, professeur de philosophie à Oeventrop, en Hollande, un exposé limpide, conduit avec beaucoup de méthode, des principales objections que l'on peut faire à la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Nous donnerons d'abord cet exposé *in extenso*.

Puis, nous le ferons suivre de quelques remarques, nécessairement très brèves, mais que nous espérons suffisantes pour ceux qui sont initiés au problème métaphysique soulevé par notre savant correspondant.

Objections contre la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Établir une distinction réelle entre l'essence et l'existence, c'est admettre que toute substance créée, indépendamment de la considération mentale, implique *deux réalités*, deux éléments intrinsèques, qui constituent son être physique : une réalité d'essence, réalité potentielle, et une réalité d'existence. réalité d'acte.

En disant *deux réalités*, nous n'entendons pas ici attacher au mot « réalité » la signification de *chose existante*. Ce serait afficher à la thèse thomiste un sens qu'elle n'a pas dans l'esprit de ses défenseurs. Pour eux les deux parties de l'être créé ne font qu'une seule chose existante, composée d'essence et d'existence. Qu'on nous permette toutefois de bien faire ressortir le sens de la distinction réelle et les conséquences qui en découlent. Ce sera là toute notre objection.

Qui dit distinction, dit pluralité de choses, dont l'une n'est pas l'autre. Qui dit distinction réelle, dit que de deux choses réelles, de deux entités ou réalités, l'une n'est pas l'autre de par sa propre réalité : distinctio *inter rem et rem*. Appelez ces deux choses puissance et acte, sujet et accident, matière et forme, du moment que vous les distinguez réellement entre elles, vous devez nécessairement attribuer à chacun des deux termes de la distinction une entité physique quelconque, en vertu de laquelle ils sont aussi bien distincts l'un de l'autre, que tous les deux sont distincts du rien.

Donc l'essence créée, en tant que réellement distincte de sa propre existence, n'est pas une pure possibilité, mais une vraie entité physique, — potentielle, si vous le voulez, par rapport à l'existence actuelle, — mais bien réelle. Citons le Père Liberatore, ardent défenseur de la thèse thomiste, qui s'exprime avec une louable franchise : « Essentia realis et physica (l'auteur parle de l'essence réelle potentielle, c'est-à-dire en tant que distincte de son existence) constat profecto entitate propria, qua differt a nihilo et consequenter ab essentia mere possibili, quae physice nihil est. At hinc non sequitur ut hoc ipso sit idem atque existentia. Nam existentia dicit actum ; inter actum autem et nihil media est potentia ; potentia, inquam, non objectiva, sed subjectiva » *(Ontol.*, c. I, art. III, n° 21, IV). Un peu plus haut l'auteur disait de la même essence : « Quod si omnino ipsa *per se dici velit actualis*, id intelligi poterit *per comparationem ad essentiam possibilem*, quae dicit potentiam objectivam, et respectu cujus essentia realis considerari potest ut actus, *licet sit potentia respectu existentiae* » *(Ibid.*, n° 21, I).

De même l'existence, si nous faisons abstraction de la quiddité déterminée dont elle est l'acte, n'est pas, dans la thèse thomiste, une pure abstraction, mais une entité réelle et physique, car elle est un acte réel correspondant à une puissance subjective, réelle. « Sicut esse est duplex, scilicet existentiae et essentiae, ita *duplex est realitas essentiae et existentiae :* et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat quod *componat cum realitate existentiae* » (Cajetan, *Comm. in opusc. de ente et essentia*, V, q. 11, ad 4).

Cela présupposé, nous avons le droit de demander aux défenseurs de la distinction réelle *quelle fonction ils attribuent à l'acte réel d'existence vis-à-vis de la réalité potentielle d'essence.* Le rôle de l'existence, nous répondent-ils, est de poser hors de ses causes, de faire exister l'essence. L'étymologie de *existentia* (ex-sisto) fait songer à un être qui sort de ses causes. « Existentia est actus quo res ponitur extra statum possibilitatis ; actualitas essentiae ; id quo res constituitur extra suas causas ; actualis rei praesentia in ordine

physico seu reali « (Zigliara, *Ontol.*, l. II, c. I, art. VI, n° I). Retenons ces deux dernières définitions : « existentia est id quo res ponitur extra suas causas, — id quo ponitur praesens in ordine physico seu reali ».

Nous ferons observer aux thomistes que, dans leur thèse, l'essence peut et doit être considérée comme étant posée hors de ses causes et posée dans l'ordre réel, de deux manières : — premièrement, comme puissance subjective réelle, en vertu de sa réalité d'essence. Cette essence potentielle *(potentia subjectiva)*, abstraction faite de son acte d'existence, est une vraie réalité physique, nous l'avons vu plus haut ; comme telle, elle diffère formellement de l'essence purement possible ; elle peut donc être considérée en elle-même comme posée hors de ses causes dans l'ordre physique, bien que par rapport à l'existence actuelle elle soit encore en puissance, actualisable, capable d'exister.

D'une deuxième manière l'essence peut être considérée comme posée hors de ses causes en tant qu'essence existante, actualisée par son acte réel d'existence. N'objectez pas que cette double considération *sépare* induement les deux réalités qui, en fait, ne forment qu'un seul être indivisible. Nous ne séparons pas, nous *abstrayons* seulement. Nous ne disons pas que l'essence est *d'abord* réelle et hors de ses causes comme puissance subjective, et qu'*ensuite* l'existence vient se surajouter comme acte à l'essence réelle pour la faire exister. Mais la distinction réelle, que vous affirmez, nous permet bien de considérer l'une des deux réalités en faisant précision de l'autre, de considérer séparément *secundum rationes formales* deux choses inséparables. Or, il est bien vrai que d'après vous, l'essence est réelle, hors de ses causes, comme étant le terme d'une distinction réelle, et que néanmoins elle n'est pas formellement pour cela existante. Nous sommes par conséquent autorisés à la considérer comme « *formaliter* extra suas causas posita » de deux manières, comme puissance subjective et comme actualisée.

D'où il suit, que la question posée plus haut, savoir, quel est, dans la thèse thomiste, le rôle de l'existence vis-à-vis de l'essence, se réduit à définir :

1° Si l'essence est redevable à l'existence de la propre réalité qu'elle (l'essence) a en elle-même, et en vertu de laquelle l'essence est hors de ses causes et posée dans l'ordre physique comme puissance réelle : utrum existentia realiter distincta sit id, quo essentia formaliter est realis et extra causas tanquam realitas potentialis?

2° Si l'essence, n'étant pas redevable à l'existence de sa propre réalité qui la constitue intrinsèquement, est néanmoins encore

actualisable par l'existence dans l'ordre d'être : utrum existentia sit id quo essentia (quae jam formaliter per se physica est) plenius et perfectius ponitur extra causas tanquam actualiter existens ?

La question, croyons-nous, est clairement posée et ne peut donner lieu à aucune équivoque 1).

I. La première question demande évidemment une réponse négative. Dans la théorie thomiste, il serait absolument inepte de dire que l'existence réellement distincte a pour fonction de constituer intrinsèquement et formellement la réalité physique potentielle de l'essence. En effet :

1° Aucune chose ne peut être formellement constituée comme réelle et physique par une réalité distincte d'elle ; car celle-ci, étant réellement distincte de l'autre, en suppose déjà la réalité comme terme de la distinction. Donc l'existence ne peut donner à l'essence la réalité en vertu de laquelle l'essence se distingue réellement de l'existence.

2° Les deux réalités d'essence et d'existence s'unissent intrinsèquement pour former un composé d'essence existante. Or, dans tout composé réel les composants ont une priorité de nature par rapport au composé et à leur union mutuelle. Ils ne peuvent donc être redevables l'un à l'autre de la réalité qui les constitue ; ils doivent au contraire se supposer mutuellement comme réels ; sinon, ils ne pourraient par leur union former un composé réel. Donc la réalité d'essence de l'être existant ne peut être redevable de sa réalité à la réalité de l'existence.

1) Nous ne croyons pas en pouvoir dire autant de la manière dont les thomistes posent souvent l'état de la question. Citons p. ex., Zigliara : « Si quis attente consideret, de facili deprehendet quaestionis solutionem pendere ex hoc quod definiatur, utrum in rebus creatis essentia realiter existat *vi essentiae*, *quatenus essentia est*, vel potius *vi realitatis distinctae ab ipsa*, hoc est existentiae. » — En posant le deuxième membre de l'alternative : *vi realitatis distinctae ab ipsa* (essentia) l'auteur indique clairement que l'essence, dont il parle dans le premier membre, est l'essence réelle et physique, comme étant le terme d'une distinction, dont l'autre terme est *realitas distincta* ab ipsa. Or l'essence réelle peut être considérée en tant qu'essence, *absolute*, *quatenus essentia est*, et en tant que réalité, c'est-à-dire en tant qu'essence réalisée, *quatenus realis est*. Donc si votre auteur avait voulu éviter d'embrouiller la question, il l'aurait posée de cette façon : Utrum essentia quae realis est, existat *vi essentiae absolute spectatae*, *quatenus essentia est*, — vel vi essentiae quatenus realis est, i. e. *vi realitatis qua essentia constat* et qua extra causas ponitur — vel vi realitatis distinctae et essentia reali. — Mais alors ses adversaires lui auraient répondu : Solus Deus existit vi suae essentiae, quatenus essentia est ; essentia autem creaturae existit formaliter vi realitatis, qua essentia constat, et qua *primo* differt ab essentia mere possibili. Videlicet existentia creata non est aliud quam realitas physica seu *realizatio essentiae* et positio ejus extra causas : quae realitas est identica sibimetipsi — unde essentia creata est sua realitas, sua existentia, *non in sensu formali* (sicut Deus) sed tantum *in sensu identico et materiali*.

3° Les deux réalités d'essence et d'existence ont entre elles un rapport de puissance et d'acte. Mais l'acte réel, quel qu'il soit, ne constitue jamais la réalité du sujet auquel il se rapporte ; il la présuppose pour se communiquer à elle et l'actualiser. Ainsi la forme substantielle n'est pas le constitutif intrinsèque de la réalité propre à la matière première ; celle-ci, étant par elle-même une entité physique, est seulement actualisée par la forme. De même l'existence pourra peut-être être considérée comme actualisant l'essence réelle dans l'ordre d'existence, mais non pas comme lui donnant cette entité physique actualisable, qui fait, dans la théorie thomiste, de l'essence une puissance capable d'existence.

Il demeure donc démontré que toute essence créée possède formellement par elle-même, et non pas par une existence distincte d'elle, cette première réalité qui la constitue et en vertu de laquelle elle est physique, posée hors de ses causes, posée dans l'ordre réel, différente de l'état de pure possibilité.

S'ensuit-il qu'en vertu de cette même réalité identifiée à elle-même, l'essence créée soit également actuelle et existante ?

C'est la deuxième question à résoudre.

II. Pour les défenseurs de la distinction réelle, l'essence physique, toute réelle qu'elle soit, n'est pas pour cela existante ou identifiée avec son existence. « Essentia realis et physica constat profecto entitate propria, qua differt a nihilo et consequenter ab essentia mere possibili... At hinc non sequitur ut *hoc ipso* sit idem atque existentia » (Liberatore). Elle a besoin d'être actualisée et complétée dans l'ordre d'existence : « per existentiam perfecta est tanquam per actum, a quo completur in linea entis » *(Ibid.)*.

Telle serait donc la fonction de l'existence par rapport à l'essence : elle ne peut lui donner simplement la réalité, précisément parce qu'elle en est réellement distincte ; elle lui donnera donc un complément, un surcroît d'être et de réalité, en vertu duquel cette essence réelle, qui par elle-même a déjà une certaine actualité per comparationem ad essentiam possibilem (Liberatore), deviendra pleinement actuelle et existante. Et de fait, nous ne voyons pas quel autre rôle on pourrait prêter à cette existence distincte.

Or, réduite à ces termes, la fameuse thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence nous paraît bien faible. Votre réalité d'existence, distincte de l'essence physique, est pour le moins une chose parfaitement inutile. En effet :

1° Si la réalité d'essence a déjà par elle-même, et non par une existence distincte, tout ce qu'il faut pour être appelée réelle, physique, différente du rien et de la pure possibilité actuelle per

comparationem ad essentiam possibilem, elle aura également par elle-même, de par sa propre entité, tout ce qu'il faut pour pouvoir être appelée existante. Car être réel, physique, être posé hors de ses causes et de l'état de pure possibilité, être posé dans l'ordre physique et réel — ce sont autant de formules dont on se sert indistinctement pour définir ou décrire l'existence (au moins dans les choses créées). A la réalité d'essence conviennent tous les attributs de l'existence ou de l'essence existante. Donc elle n'a pas besoin d'une autre réalité d'existence pour exister.

Vous objecterez peut-être qu'il ne s'agit pas ici de savoir *si* les attributs de l'existence conviennent à l'essence réelle, mais *en vertu de quoi* ils lui conviennent. « Non quaerimus, utrum illa praedicata essentiae existenti conveniant, sed qua ratione conveniant » (ZIGLIARA, *Responsio ad object. secund.*). La question, dites-vous, est de savoir si l'essence posée hors de ses causes, que l'on suppose existante, est ou n'est pas identique à l'existence qui la fait exister. Dire que l'essence est hors de ses causes, n'est pas la même chose que dire qu'elle est hors de ses causes par une existence identique à elle-même.

— Votre objection tombe à faux. Nous avons démontré que l'essence ne peut etre redevable de sa propre entité réelle d'essence à une existence réellement distincte ; elle a formellement par elle-même sa première réalité physique. Or, c'est précisément en vertu de cette réalité physique, qu'elle diffère du rien et de la pure possibilité, qu'elle est posée dans l'ordre physique et réel. C'est donc également cette réalité physique, identique à elle-même, qui la pose hors de ses causes et la fait exister. Donc la réalité physique de l'essence s'identifie avec l'existence.

2° Concevoir l'existence comme un acte qui complète et actualise la réalité de l'essence, c'est admettre que l'essence, quoiqu'ayant sa réalité physique, n'est cependant qu'imparfaitement, *inchoate*, hors de ses causes, comme être potentiel, et demande un supplément d'être, un acte ultérieur. Or, on ne conçoit pas comment une chose puisse être plus ou moins parfaitement hors de ses causes ; si elle est réelle, elle l'est pleinement, car tout ce qui auparavant était dans l'état de possibilité, est maintenant réalisé. Être réel et posé hors de ses causes est chose indivisible, qui n'admet pas de degrés. D'autre part, il ne peut y avoir, par comparaison à l'existence, de puissance subjective, d'être potentiel, mais seulement un être intrinsèquement possible, une puissance objective. En effet, « la potentialité *pose dans la nature* un sujet, tel sujet, avec telle capacité pour telle perfection » (MERCIER, *Ontologie*, n° 190). Mais s'il y a un sujet posé dans la nature, c'est-à-dire dans l'ordre

physique et réel, ce sujet ne sera pas simplement capable d'existence, mais il existera actuellement en vertu de sa position dans la nature. De plus, « dire un *être en puissance*, c'est affirmer l'*existence* d'un sujet réductible à l'acte sous l'action d'une cause efficiente » (Mercier, *ibid.*). Donc il répugne qu'un sujet soit en puissance par rapport à l'existence elle-même. Du reste, tous les philosophes, sans excepter les thomistes, définissent la puissance subjective : la capacité pour une perfection quelconque, résidant dans un sujet réel, existant. Ecoutez Zigliara : « Potentia realis est aptitudo ad aliquid fundata non in sola et mera non-repugnantia, sed in reali entitate subjecti, cui talis potentia tribuitur. Unde realis potentia esse *nequit nisi in subjecto jam existente*, et propterea dicitur subjectiva » (*Ontol.*, lib. II, c. I, art. II).

Enfin, la réalité d'essence est par elle-même une actualité, si on l'oppose à l'essence purement possible. « Quod si omnino ipsa *per se* dici velit *actualis*, id intelligi poterit per comparationem ad essentiam possibilem » (Liberatore).

Or la possibilité intrinsèque de l'essence ne diffère pas de la possibilité d'existence ; c'est-à-dire l'essence et l'existence, considérées l'une et l'autre dans l'état idéal, sont possibles d'une seule et même possibilité. « Possibiliter intrinseca est idealis *aptitudo ad existendum* fundata in non-repugnantia idearum » (Zigliara, *l. cit.*). Donc, si la réalité d'essence est actuelle par opposition à l'essence possible, elle sera de même actuelle par opposition à la possibilité d'existence. Or, une chose actuelle par opposition à la possibilité d'existence, est une chose actuellement existante. Donc toute réalité d'essence est actuellement existante en vertu de sa propre réalité. D'où il suit que l'existence réellement distincte de l'essence ne peut avoir pour fonction d'actualiser l'essence et de la compléter dans l'ordre d'être réel.

Conclusion : Entre l'essence et l'existence des êtres créés il ne peut y avoir de distinction réelle. Les deux termes de la distinction auraient entre eux un rapport de puissance subjective et d'acte réel. Or, un tel rapport répugne entre l'essence et l'existence. L'acte réel en effet ne constitue pas intrinsèquement la realité potentielle de son sujet, mais la présuppose. Si l'existence présuppose la réalité de l'essence comme sujet, celle-ci est par là-même posée dans la nature et hors de ses causes. Donc elle est existante en vertu de son propre quelque chose, par une existence qui n'est que la réalité de l'essence, donc par une existence identifiée à l'essence. Donc entre l'essence et l'existence toute distinction réelle est impossible. (Cfr. Suarez, D.M.XXXI, sect. VI, nos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7).

Emil Kuntz.

Réponse au R. P. Kuntz.

Il ne serait guère possible de mieux présenter la difficulté qui empêche de nombreux esprits de se rallier à la distinction réelle entre l'essence et l'existence.

Cette difficulté n'est cependant, croyons-nous, qu'un malentendu :

Sans doute, seule l'essence existante possède une réalité.

Mais la réalité de l'essence existante n'est pas constituée par son existence.

Autre chose est, en elle, l'*essence* de ce qui, en fait, existe, autre chose est l'*acte* qui la fait exister.

Dans une essence existante, l'élément essentiel et l'élément existentiel sont à la fois inséparables et distincts : le premier est un sujet potentiel actualisé par le second, c'est-à-dire rendu existant par le second.

Ces quelques lignes renferment en substance la solution que nous croyons pouvoir donner à la difficulté soulevée par notre distingué correspondant. Les notes qui suivent n'en seront que le développement et l'application à diverses critiques de détail.

I. — Le couple *essence* et *existence* est une application du couple métaphysique *puissance* et *acte*.

L'essence est une *puissance* (non logique, objective mais) *réelle*, subjective, donc une réalité.

L'existence est un *acte*.

C'est parler un langage équivoque que de dire : L'essence et l'existence sont « *deux réalités* » (p. 189).

Cajetan emploie des expressions approximativement équivalentes « realitas essentiae », « realitas existentiae », mais les mots « essentiae, existentiae » précisent la double signification du mot « realitas ».

En vérité, l'essence et l'existence sont deux parties d'une chose existante.

II. — Le langage du P. Liberatore (cité p. 189), est inacceptable.

Liberatore dit : « Essentia realis et physica constat profecto entitate propria, qua differt a nihilo et consequenter ab essentia mere possibili, quae physice nihil est ».

La locution vicieuse est le *qua differt a nihilo*. En effet, entitas

essentiae non est *id quo* res differt a nihilo et consequenter ab essentia mere possibili. Sans doute, une essence physique, — par opposition à une essence idéale — diffère du néant, mais elle n'en diffère que par l'acte dont elle est le sujet récepteur et qui la pose parmi les réalités existantes de la nature.

Liberatore dit encore : « Quod si omnino ipsa per se dici velit *actualis*, id intelligi poterit per comparationem ad essentiam possibilem, quae dicit potentiam objectivam ».

Cette expression, si atténuée soit-elle, est contradictoire. L'essence, en tant qu'on l'oppose à l'existence, est une puissance opposée à son acte. Dire qu'une puissance est, comme telle, *per se*, un acte, c'est se contredire.

En conséquence, il faut récuser aussi ce corollaire que l'auteur déduit logiquement de la concession faite par Liberatore : « L'essence peut donc être considérée en elle-même comme posée hors de ses causes dans l'ordre physique » (pp. 189-190).

Sans doute, le problème des rapports entre l'existence et l'essence ne se pose pas, tant que l'on ne suppose qu'une essence idéale, objectivement possible, d'une part, et une existence d'autre part ; il suppose donc *donnée* une essence actualisée, « posée hors de ses causes dans l'ordre physique » ; mais il ne s'ensuit pas qu'une essence ainsi actualisée possède « *considérée en elle-même* » une actualité quelconque ; qu'elle soit « *en elle-même* » posée hors de ses causes : elle est « posée hors de ses causes dans l'ordre physique » *uniquement* par l'acte d'existence.

Même distinction en réponse à cette proposition :

« Nous sommes par conséquent autorisés à considérer l'essence comme *formaliter* extra suas causas posita, de deux manières, comme puissance subjective et comme actualisée ».

R. *Distinguo :* Tant que l'essence n'est point actualisée, on ne peut la considérer comme une puissance subjective « extra suas causas posita », *concedo*.

Lorsque l'essence est actualisée, elle est elle-même une puissance subjective « extra suas causas posita », *subdist. :* materialiter, de facto, *concedo ;* FORMALITER, *nego*.

Lorsque l'essence est actualisée, elle est, en tant qu'essence, *formellement* une puissance réceptive de l'acte d'existence.

Seule l'existence est ce par quoi *formellement* l'essence est posée hors de ses causes.

Les corollaires que l'auteur déduit ensuite de sa thèse reposent sur cette première équivoque. Si nous avons réussi à dissiper celle-ci, on comprend l'illogisme des corollaires.

III. — L'auteur nous emprunte (pp. 190-191) deux citations où nous semblons dire que la puissance réelle existe en vertu de sa position dans la nature. D'où il semblerait résulter que l'existence est un acte pour le moins inutile.

Resp. Il est à remarquer, d'abord, que ces textes ne sont pas empruntés à la partie de l'*Ontologie* où nous examinons *ex professo* la distinction entre l'essence et l'existence, mais à la partie où nous opposons le possible au potentiel, c'est-à-dire la puissance objective à la puissance réelle (n° 190).

Or, un sujet potentiel peut être ou une essence par rapport à l'existence ; ou une réalité substantielle (la matière première) par rapport à la forme substantielle ; ou une substance, par rapport à ses accidents.

A propos de ces trois cas, le premier texte qui nous est emprunté se vérifie, sans contredire les explications développées ci-dessus.

« Est *possible*, y disons-nous, — intrinsèquement possible — tout ce dont le concept n'est pas contradictoire. Est *potentiel* le sujet imparfait qui est perfectible par une forme perfective... La possibilité intrinsèque est exclusivement d'ordre logique ; la potentialité pose dans la nature un sujet, tel sujet, avec telle capacité pour telle perfection : cette perfection est l'acte vis-à-vis duquel la puissance est en puissance. »

En d'autres mots, lorsque nous ne parlons pas seulement d'une essence intrinsèquement *possible*, mais d'un sujet *potentiel* comparativement à son acte corrélatif, nous *supposons donné un sujet* existant dans la nature. Mais il ne s'ensuit pas que le sujet soit posé dans la nature, « hors de ses causes », « actualisé » *par* ce qui le constitue sujet potentiel ; il est posé dans la nature, « hors de ses causes », « actualisé » par l'acte que le sujet potentiel implique corrélativement.

Le second texte qui nous est emprunté a trait à la possibilité *extrinsèque*. Nous y disons : Dire qu'un être en puissance est *extrinsèquement possible*, c'est affirmer l'existence d'une cause efficiente capable de le faire passer de la puissance à l'acte ; le dire *en puissance*, c'est affirmer l'existence d'un sujet réductible à l'acte sous l'action d'une cause efficiente.

Encore une fois, ce texte a pour objet d'opposer l'être *possible* à l'être *en puissance*. Encore une fois, donc, nous y faisons remarquer que l'être *possible* exclut toute idée d'actualisation dans la nature. Au contraire, la notion d'un être *potentiel* suppose donné dans la nature un sujet déterminable par un acte corrélatif. Cet acte corrélatif est, selon le cas, une perfection accidentelle — lorsque le sujet

est une substance ; — une forme substantielle — lorsque le sujet potentiel est la matière première ; — l'acte d'existence — lorsque le sujet potentiel est une essence complète dans l'ordre quidditatif.

Nous reconnaissons volontiers, cependant, que l'expression de notre pensée n'est pas heureuse, elle est équivoque. Au lieu de dire : « Parler d'un être *en puissance*, c'est affirmer l'existence d'un sujet réductible à l'acte sous l'action d'une cause efficiente », nous aurions dû nous exprimer ainsi : « Parler d'un être *en puissance*, c'est supposer donné dans la nature, existant, un sujet réductible à l'acte sous l'action d'une cause efficiente ».

Cet acte perfectif du sujet en puissance c'est ou l'existence de l'essence, ou la forme substantielle de la matière, ou les formes accidentelles de la substance.

En résumé, les critiques du R. P. Kuntz nous semblent reposer sur une supposition erronée : elles supposent à tort que, lorsque les partisans de la distinction réelle entre l'essence et l'existence attribuent à l'essence une *réalité*, ils admettent que formellement, *à raison de cette réalité*, elle est posée hors de ses causes, opposée à la simple possibilité objective ou idéale, incomplètement actualisée. L'existence d'une essence est la condition *sine qua non* de la position du problème relatif à la distinction réelle ou non-réelle entre cette essence et son existence. Mais, lorsque cette condition est réalisée, lorsqu'une essence existe, l'essence a sa réalité comme essence, et cette réalité est distincte de l'acte par lequel elle existe : elle est une puissance subjective, réelle, actualisée par l'existence.

II.

Les forces des substances organisées.

A propos d'articles de la « Dublin Review » et de la « Revue philosophique ».

Depuis plusieurs années, les savants et les philosophes se sont beaucoup occupés de la conciliation de certaines thèses de philosophie spiritualiste avec la loi de la conservation de l'énergie.

En 1884, nous publiâmes dans la *Revue catholique* de Louvain, trois articles intitulés : *Le déterminisme mécanique et le libre arbitre.* Cette étude avait pour objet la conciliation de ces deux termes : La constance de l'énergie de l'univers et la production de *mouvements librement commandés* par notre volonté.

Au cours de notre travail, nous fîmes remarquer, cependant, que la *spontanéité* des mouvements de la bête pose au philosophe, qui souscrit à la constance de l'énergie universelle, un problème sem-

blable à celui que soulève l'empire de notre libre volonté sur les mouvements de notre organisme.

Nous restons persuadé qu'il en est ainsi.

Mais l'intérêt du problème réside surtout, on le comprend sans peine, dans la conciliation de la *liberté* humaine avec une loi, réputée universelle, de la nature.

De fait, la plupart des philosophes qui ont, du point de vue de leurs doctrines spiritualistes, envisagé la loi de la constance de l'énergie, se sont attachés exclusivement à concilier avec elle le libre arbitre de la volonté [1].

Or, le Dr Mac Donald, professeur au collège de Maynooth, dans un article de la *Dublin Review* (juillet 1902), va à l'encontre de ce sentiment ; il estime, au contraire, que, si la loi de la constance de l'énergie était scientifiquement établie, le philosophe aurait à la concilier non seulement avec la liberté humaine, mais avec le jeu de la vie, à n'importe quel degré, dans la nature. « Les philosophes catholiques se sont habitués, dit-il, à attribuer l'origine des actions vitales à des principes immatériels qui sont supposés unis à la matière des organismes ; on se demande en conséquence si un organisme peut recevoir l'action d'un principe différent de lui, sans qu'il en résulte un accroissement de ses énergies. Dès lors, toute action vitale de n'importe quelle cellule vivante serait la source d'une augmentation d'énergie dans l'univers » [2].

Notre savant ami ne dit pas comment il conçoit la solution du problème qu'il a ainsi généralisé ; son but semble avoir été de signaler la difficulté à résoudre plutôt que d'en proposer la solution [3].

Peu importe, d'ailleurs. Car on fait faire un grand pas à une question que l'on formule avec rigueur.

Mais la question est-elle rigoureusement formulée ?

Nous ne le pensons pas.

Un spiritualiste formé à l'école de Descartes ou de Leibniz considère l'âme comme une substance complète, distincte du corps,

1) On pourrait citer Tait et Balfour-Stewart, Carbonnelle, Fonsegrive ; plus récemment, Couailhac, Hahn, De Munnynck, etc.

2) *Dublin Review*, July 1902, p. 54.

3) Nous ne croyons pas que l'auteur ait voulu essayer une solution dans le dernier alinéa de son article : Il analyse là le contenu de la conscience de nos mouvements, plus exactement, l'objet d'une sensation musculaire. Celle-ci a pour objet, observe-t-il, l'exercice actuel de nos énergies et non pas leur provenance.

Je crois que ce fait n'est contesté par personne.

La conscience immédiate ne nous renseigne donc pas sur l'accroissement ou le non-accroissement de l'énergie de l'univers par le fait de nos mouvements corporels : cela aussi n'est point, que je sache, contesté.

Mais les conclusions *déduites* de ce témoignage s'harmonisent-elles avec la constance de l'énergie universelle ? Là est le nœud de la question.

qui lui-même forme, pour son compte, une substance complète : dès lors, il doit assumer la charge d'expliquer comment l'action de l'âme sur le corps peut avoir un effet réel qui n'altère point la somme totale des énergies de la nature.

Mais les philosophes qui se réclament d'Aristote ou de saint Thomas d'Aquin, ne souscriraient pas à cette proposition : Les actions vitales doivent leur origine à des principes immatériels (regard vital actions as proceeding from immaterial principles)).

Seules les connaissances et les volitions rationnelles sont l'effet de principes immatériels.

Les actions vitales qui s'accomplissent dans et par les organismes ne procèdent pas de principes immatériels.

Le principe vital, « l'âme » du végétal ne forme avec la matière du végétal qu'une seule substance. Cette substance matérielle, organisée, n'agit que par l'intermédiaire de forces dérivées de cette substance unique ; ces forces sont matérielles comme leur principe originel.

Il est contraire aux doctrines fondamentales du péripatétisme et de la scolastique de se figurer l'âme de la plante agissant sur la matière de l'organisme ou celle-ci agissant sur celle-là. La matière dont est composé l'organisme végétal ne reçoit d'aucun principe substantiel uni à elle une action quelconque.

Bref, aucune manifestation de la vie organique n'a pour cause l'action d'un principe immatériel sur la matière vivante).

L'auteur considère le point de doctrine que nous récusons comme certain et admis par tous les spiritualistes des écoles catholiques. Il est fort surpris de nous entendre dire que les forces des substances organisées sont les forces communes de la matière ; que l'exercice de ces forces est soumis aux lois générales de la conservation de la matière, de l'équivalence des forces de la nature et de la

1) « The vital principles are said to energize *de novo* whenever they elicit a vital action, and not to be mere transformations of forces previously existing » (p. 55). — « It is plain that if organic vital actions of any kind begin *de novo* in the organism, they ought, apparently, to increase the amount of the energy in the material universe » (*ibid.*).

2) Nous avons, d'ailleurs, peine à comprendre comment l'écrivain de la *Dublin Review* met d'accord ces deux propositions :

1re Proposition : Les philosophes catholiques tiennent que les actions vitales proviennent de principes immatériels : « Catholics have been accustomed to regard vital actions as proceeding from immaterial principles, which are supposed to be united with the matter of which organisms are composed » (p. 54).

2de Proposition : Les actes des facultés spirituelles sont immanents, incapables de passer les frontières du principe où ils prennent leur source. J'ai toujours considéré cette thèse comme une sorte de premier principe de notre philosophie. « I have always considered it almost a first principle in our philosophy that the acts of the spiritual faculties are immanent — that they do not pass out of the faculty in which they have their source » (p. 55).

conservation de l'énergie ; que le mouvement vital dont les organismes sont le siège, n'est pas *spontané*, mais *provoqué* [1]).

Nous devons maintenir ces assertions dans toute leur rigueur.

Nous avons montré [2]), en effet, que les éléments qui entrent dans la constitution des substances plasmiques sont les mêmes que ceux dont sont faits les corps minéraux : que les forces en jeu dans les êtres vivants sont les mêmes forces mécaniques, physiques et chimiques que nous retrouvons en dehors d'eux dans la nature non-vivante ; il n'y a donc aucune raison de soustraire les êtres vivants et leur mouvement aux lois qui régissent les éléments et les forces de l'univers en général. Bien plus, l'expérience prouve que l'on peut avec succès appliquer les prévisions du déterminisme aux phénomènes vitaux, et Hirn a en particulier constaté que les mouvements de l'animal et de l'homme sont soumis à la loi de l'équivalence de la chaleur et du travail mécanique.

Donc le mouvement vital n'est *pas spontané*, mais *provoqué*.

* * *

Bien entendu, nous parlons de la vie propre aux organismes, c'est-à-dire de la vie du *végétal*.

Le propre de la cellule vivante n'est pas d'inaugurer une action dont l'équivalent ne serait pas emprunté au monde extérieur, mais de faire converger les actions qu'elle accomplit vers *sa* conservation, *son* développement, *sa* reproduction. En d'autres mots, la vie de la cellule ne consiste pas dans la « *spontanéité* » de ses actions, mais dans leur *immanence*.

L'*immanence* chez le végétal est très imparfaite, sans doute, elle n'en est pas moins réelle : elle consiste en ce que ses fonctions aboutissent toutes à la cellule elle-même.

A des degrés supérieurs de l'échelle de la vie, l'immanence est

1) Dans le sens rigoureux et scolastique du mot, le mouvement *spontané* est celui qui est formellement subordonné à une appétition sensible. En ce sens, il ne se rencontre pas chez le végétal, mais seulement chez l'animal et chez l'homme. Le mouvement spontané ainsi compris est synonyme de mouvement volontaire, opposé aux mouvements soit réflexe soit automatique. Il est le signe distinctif de la vie *animale*.

Mais de nombreux auteurs appellent *spontané* un mouvement dont les antécédents matériels ne seraient pas la cause adéquate ; il serait donc, au moins pour une part, strictement *nouveau* ; il formerait un *commencement d'énergie*, une « création » disait Claude Bernard. Le Dr Mac Donald traduit la même pensée par ces expressions : « Energize *de novo* », « begin *de novo* ».

Or, nous disons que les fonctions vitales des organismes n'inaugurent jamais un commencement d'action ; le mouvement vital des organismes n'est donc pas, dans le sens que nous venons de dire, « spontané », mais provoqué.

2) Voir notre étude *Définition de la vie*, 2e éd., pp. 39 et suiv.

plus parfaite : ainsi les opérations sensitives se consomment non seulement dans la substance, mais même dans la faculté qui les émet.

Encore cette faculté est-elle, chez l'animal, un organe dont la matière est un élément constitutif.

Mais, dans la vie raisonnable, l'activité se consomme formellement en un principe simple, immatériel : l'immanence atteint donc là le degré le plus élevé de perfection dont soit capable une créature.

M. Mac Donald n'a pas vu que l'étude dont il veut bien s'occuper est consacrée *ex professo* à la vie *organique*. Sur les 74 pages qu'elle contient, une seule parle, incidemment, de la vie *en général*. Après avoir démontré que la perfection positive de la vie végétale réside dans l'*immanence* de ses fonctions, nous élargissons un moment le sujet et nous comparons l'immanence imparfaite de la vie végétale à l'immanence plus profonde de la vie animale et de la vie spirituelle. Chez l'animal il y a plus que de l'immanence, il y a de la spontanéité ; chez l'homme, il y a même de la liberté.

L'auteur de la *Dublin Review* n'a pas nettement discerné l'attribut commun à tout ce qui vit, l'*immanence*, des attributs qui conviennent spécialement à certains sujets vivants, la *spontanéité* ou la *liberté*.

La plus humble cellule végétale vit ; la caractéristique de sa vie c'est l'immanence.

Mais l'animal et l'homme, — dont nous parlons incidemment à la page 65 de notre brochure, — n'ont pas que l'immanence, ils possèdent en outre, l'un la spontanéité, l'autre la spontanéité et la liberté.

Comparant la vie du végétal à celle de l'animal et de l'homme, nous disions : Dans l'activité naturelle d'un être, il y a lieu de distinguer l'activité elle-même, son but, ses moyens d'exécution. Or, chez le végétal, seule l'activité relève du sujet lui-même : ce qui revient à dire que ce qui appartient en propre à la nature du végétal, c'est l'*ordre* des fonctions qui aboutissent à la conservation et au développement du végétal lui-même.

Notre distingué contradicteur a compris que nous voulions dire que l'activité du végétal *prend son origine* dans le vivant lui-même. Par suite, il a cru voir une contradiction entre la fin de notre étude et tout ce qui l'avait précédée.

Il s'est mépris.

L'expression : « L'exercice de l'activité du végétal relève du vivant lui-même » ne signifie pas « *arises from* the living being itself », « springs from the subject itself », prend sa source dans le vivant : cette expression signifie que l'ordre des opérations vitales

est commandé par la nature du vivant. La nature désigne le sujet considéré en tant qu'il a une tendance foncière à faire servir toutes les forces dont il dispose à une même fin déterminée. Cette tendance foncière n'est ni une action ni une force : c'est une cause finale qui, dans la réalité, se confond avec le sujet organisé lui-même. Elle n'ajoute donc rien aux *forces* de la nature et, par suite, ne peut compromettre en rien la somme des énergies de l'univers matériel.

Lorsque nous montons d'un degré, nous rencontrons l'animal ; à un degré plus élevé encore, nous rencontrons l'homme.

Même à ces degrés supérieurs de la vie, il n'est pas une seule opération qui ne s'accompagne d'actions mécaniques, physiques, chimiques ; mais il se produit chez l'animal des mouvements spontanés, il se produit chez l'homme des mouvements spontanés et des mouvements libres dont la *cause déterminante* n'est pas une opération formellement mécanique ou physico-chimique. Ces mouvements soit spontanés, soit libres ne trouvent donc pas en des antécédents mécaniques ou physico-chimiques leur cause *adéquate* ; ils ne résultent pas *fatalement* de la présence de ces antécédents ; la cause déterminante du mouvement spontané ou volontaire est une appétition sensible ; la cause déterminante du mouvement libre est une volition libre.

Comment l'appétition sensible et la volition libre peuvent-elles, sans altérer la constance de l'énergie de l'univers, déterminer des mouvements qui, sans elles, ne se produiraient pas ?

C'est le problème délicat que nous rappelions ci-dessus (p. 195). Nous n'avons pas à le traiter ici, mais nous avons tenu à faire remarquer au Dr Mac Donald que ce problème ne se confond pas avec celui qui a pour objet le mouvement immanent propre à l'être organisé.

*
* *

Avant d'abandonner ces questions sur la nature de la vie organique, nous voulons relever un menu fait assez piquant. La *Revue philosophique* (octobre et novembre 1902) publie, sous la signature de M. Le Dantec, deux articles intitulés : « *La place de la vie dans les phénomènes naturels* ». Le savant physiologiste y écrit entre autres choses :

« Il y a un caractère commun à tous les êtres vivants, et c'est par ce caractère seul qu'on peut définir la vie. J'ai consacré tout un volume à la recherche de ce caractère commun, je ne recommencerai donc pas la discussion. Ce caractère commun est l'*assimila-*

tion ; il est d'ordre chimique. Personne ne conteste plus aujourd'hui ce résultat établi il y a six ans, et même ceux qui croient encore aux principes immatériels définissent la vie par l'*assimilation.* »

Il n'y a pas six ans, il y a six siècles que de nombreux philosophes spiritualistes professent cette théorie de la vie. Fidèle à cette vieille thèse scolastique, nous avons — dans toutes les éditions de notre *Psychologie*, depuis 1894 et dans une étude spéciale : *La définition philosophique de la vie*, parue dans la *Revue des Questions scientifiques* en 1892, — enseigné que l'*assimilation* est le caractère distinctif de la vie commun à tous les corps vivants ; nous avons toujours expressément reconnu que l'assimilation n'est point en désaccord avec les lois de la physique et de la chimie, qu'elle est, au contraire, soumise à la loi de l'équivalence des forces et ne suppose aucune « création » d'énergie.

Toutefois, nous n'avons pas dit, et aucun savant qui a conscience des limites de la biologie ne peut dire qu' « il trouve dans la physique et la chimie, tout ce qu'il faut pour comprendre d'une manière satisfaisante l'ensemble des phénomènes vitaux ». Chez les corps vivants, des réactions chimiques aboutissent à une assimilation ; chez les corps non-vivants, elles n'y aboutissent point. D'où vient cette diversité de résultats ? *Seules*, les lois de la chimie ne l'expliquent pas, car, étant les mêmes dans les deux règnes, elles devraient, s'il n'y avait qu'elles, amener dans les deux règnes les mêmes résultats.

III.

Les preuves de l'existence de Dieu et le monisme.

Un mot de réponse à M. Marcel Hébert.

La *Revue de métaphysique et de morale*, que nous avons reçue vers la fin de mars, contient un article intitulé *Anonyme ou Polyonyme*, dans lequel M. Marcel Hébert examine la valeur des *analogies*, dont parlent les théologiens à propos de la connaissance de Dieu, et celle du triple procédé de *causalité*, de *négation* et d'*éminence* dont ils se servent pour les établir.

Au cours de cet article, M. Hébert dit, dans une note, qu'il a reçu trop tardivement l'article publié par nous sur la fin de février dans la *Revue Néo-Scolastique*, pour le citer dans son étude.

Après quoi, il écrit :

« Jamais nous n'avons prétendu que saint Thomas n'a point

connu le panthéisme. Ce qu'il n'a pas connu, c'est l'ensemble de considérations qui nous inclinent, de nos jours, à considérer l'énergie *mécanique* et l'énergie *psychique* comme les deux manifestations humainement connaissables de l'énergie *toujours en acte* qui est l'essence des choses. La possibilité de l'inconscience de cette énergie et de l'équivalence réciproque de ses manifestations, nous enlève, relativement aux principes à formuler, la belle assurance de jadis. »

Dans une lettre adressée à l'*Indépendance belge*, M. l'abbé Hébert renouvelle la déclaration qu'il n'a jamais dit que saint Thomas n'eût pas connu le panthéisme.

Puis, il y ajoute que la réfutation de saint Thomas ne porte pas sur les formes *actuelles* du monisme; que les systèmes qu'il a l'intention de réfuter nous sont peu connus, puisque les textes ont été détruits, sauf ceux cités et arrangés par des adversaires, et que, pour ce motif, saint Thomas, écrivant cinquante ans après la condamnation d'Amaury, ne semble pas les avoir bien connus lui-même: « Et haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum ».

* * *

1° Lorsque M. l'abbé Hébert déclare, à deux reprises, n'avoir jamais *dit* que saint Thomas n'a pas connu le panthéisme, il se donne beaucoup de peine pour enfoncer une porte ouverte.

Jamais nous ne le lui avons fait *dire*.

Mais nous lui avons *démontré* que son argumentation ne pouvait se soutenir qu'en supposant chez saint Thomas l'ignorance d'une conception moniste de l'univers. Or, avons-nous dit, cette ignorance est inadmissible.

Voici en quelques lignes notre argumentation :

L'accusation que vous portez contre saint Thomas, ne serait défendable que dans la supposition où saint Thomas n'eût pas eu présente à l'esprit la notion du panthéisme.

Or, « l'histoire atteste que saint Thomas connaissait *à fond* le panthéisme ; une grande partie de sa carrière fut employée à le combattre et à en démêler les principes fondamentaux ».

Donc l'accusation que vous portez contre saint Thomas n'est pas défendable.

Quelle était, en effet, l'accusation portée contre le grand docteur médiéval par M. Hébert ?

C'est que, dans ses preuves de l'existence de Dieu, ce puissant

esprit aurait « confondu *inconsciemment* l'Idéal, le Divin, avec un Dieu personnel »).

Cette accusation était formulée dans mon article en ces termes que je reproduis textuellement : M. l'abbé Hébert accuse saint Thomas d'avoir commis *inconsciemment* une pétition de principe : n'ayant pas la conception nette du monisme, familière au penseur moderne, remplaçant inconsciemment sa raison par sa foi, le Docteur médiéval aurait confondu la preuve de l'existence d'un Être divin avec celle d'un Dieu personnel.

Or, je le demande à tout homme de bonne foi, l'*inconscience* que M. Hébert suppose chez saint Thomas, est-elle conciliable avec le fait, historiquement établi, que saint Thomas connaissait à fond le panthéisme, employait une grande partie de sa vie à le combattre et à en démêler les principes fondamentaux ?

Non, elle n'est pas conciliable.

Nous avions donc le droit de conclure contre M. Hébert : Il est absolument invraisemblable que saint Thomas se soit laissé aller à croire à la personnalité de l'Être divin, faute d'une conception nette du débat qui se pose aujourd'hui, entre le monisme et le dualisme, devant le penseur moderne. La connaissance qu'il avait des différentes formes historiques du panthéisme ; la diffusion d'hérésies panthéistes parmi le clergé et le peuple, et leur condamnation par le synode de Paris et par le concile de Latran ; les luttes qu'il mena avec vigueur contre des théories de Siger de Brabant et d'Avencebrol apparentées au monisme ; la présence constante à ses côtés d'adversaires à l'affût d'un illogisme dont ils eussent bruyamment triomphé ; enfin et surtout, la vision nette du principe fondamental des formes diverses du monisme : tout cela rend hautement invraisemblable, disons mieux, impossible l'inconscience que suppose M. Hébert chez Thomas d'Aquin.

2° M. Hébert proteste « que la réfutation de saint Thomas ne porte pas sur les formes *actuelles* du monisme ».

On s'en doutait bien un peu.

Néanmoins, voulant être exact, nous avons reproduit même cette critique superflue : M. l'abbé Hébert, disions-nous, accuse saint Thomas d'avoir commis inconsciemment une pétition de principe : N'ayant pas la conception nette *du monisme, familière au penseur moderne*,... le Docteur médiéval aurait confondu la preuve de l'existence d'un Être divin avec celle d'un Dieu personnel.

La protestation de M. Hébert n'avait donc pas de raison d'être.

1) L'abbé Hébert, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1902, p. 400.

3° La question n'est pas de savoir dans quelle mesure nous connaissons, jusqu'à quel point saint Thomas connaissait la nuance panthéiste d'Amaury de Bène : la seule question est de savoir s'il avait présente à la pensée, lorsqu'il développait ses preuves de l'existence de Dieu, la possibilité d'une conception moniste de l'univers.

4° Que penser de cet « ensemble de considérations qui nous inclinent, de nos jours, à considérer l'énergie *mécanique* et l'énergie *psychique* comme les deux manifestations humainement connaissables de l'*énergie toujours en acte* qui est l'essence des choses » ?

Quelle est cette énergie toujours en acte ? Où est-elle ?

Qui vous assure qu'elle est l'essence des choses ? Quelle est l'essence des choses ?

N'y a-t-il aux choses qu'une essence commune, ou chaque chose a-t-elle son essence ?

Toutes les formes d'énergie sont-elles de l'énergie *mécanique* ou de l'énergie *psychique ?* N'y a-t-il pas de nombreuses formes d'énergie irréductibles à ces deux formes ?

Ces deux formes sont-elles réductibles ou irréductibles l'une à l'autre ?

Tous ces problèmes, dont l'énoncé même est plein d'obscurités sinon de mystères, M. Hébert les tranche avec une assurance qu'aucun philosophe n'oserait se permettre.

* * *

Dans sa seconde étude « sur la personnalité divine », M. Hébert mêle à nouveau plusieurs problèmes que les Docteurs, dont il entreprend la critique, distinguaient rigoureusement. Il suffit de suivre avec attention la table des matières des œuvres de saint Thomas, pour voir que le grand Docteur place sur des plans différents la *notion* de l'Être divin et les procédés de causalité, de négation, de suréminence que nous mettons en œuvre pour la former : la preuve de l'*existence* de Dieu ; la *subsistence personnelle* de Dieu ; son rôle de *Créateur*, de *Providence ;* la *conciliation* de l'existence du mal avec la puissance et la bonté de Dieu, etc. Sur plusieurs de ces points spéciaux M. Hébert a des aperçus auxquels nous serions prêt à souscrire ; mais dans l'ensemble de son travail, les images et les idées ; les hypothèses, les conjectures, et les affirmations ; les descriptions et les démonstrations sont tellement emmêlées, que l'on aurait peine à les débrouiller.

D. MERCIER.

Mélanges et Documents.

II.

Le mouvement néo-thomiste *).

Amérique. — Dans son ouvrage fort remarqué sur les *Etudes du Clergé* [1]), M. Hogan, ancien professeur à Saint-Sulpice à Paris, puis supérieur du Séminaire de Boston, consacre un chapitre important à l'étude de la philosophie [2]). L'auteur, à qui son expérience et sa situation confèrent une légitime autorité, entre résolument dans la voie des innovations, qui sont l'âme même du néo-thomisme. Pour montrer le sens et le prix de la philosophie, il l'envisage tour à tour comme moyen de formation intellectuelle, comme moyen d'action, comme préparation à la théologie (art. I). Si ce dernier point de vue est exclusif à ceux qui se destinent à la prêtrise (et le sujet du livre faisait à l'auteur une obligation d'en parler), ce que M. Hogan écrit sur la valeur autonome de la philosophie, comme instrument de formation intellectuelle et comme satisfaction des besoins les plus impérieux de l'esprit, regarde tous ceux qui sont soucieux de la recherche désintéressée du vrai. La philosophie qui doit régner est la grande scolastique du XIII[e] siècle et surtout la synthèse thomiste — non pas aveuglément adoptée, mais sagement élargie et dépouillée des doctrines manifestement erronées, telle que la recommande l'encyclique *Aeterni Patris* (art. II). Pas d'exclusivisme, comme si d'autres systèmes scolastiques

*) Le dernier « Mouvement néo-thomiste » a paru dans la livraison de mai 1902.

1) Traduit par A. Boudinhon, avec une introduction de Mgr l'archevêque d'Albi. Paris, Lethielleux, 1901.

2) M. l'abbé Mano vient de publier dans les *Annales de philosophie chrétienne* et d'éditer en tiré à part (Paris, Roger-Chernoviz, 29 pages), un beau travail sur les *Etudes du Clergé d'après M. Hogan*. Il y déclare que l'école de Louvain a fort bien su « adapter les théories psychologiques du thomisme aux données expérimentales de la science actuelle, éliminer ce qui était vieux et caduc, rajeunir les vieilles formules et répondre aux problèmes nouveaux soulevés par la physiologie et la physique ».

que celui de saint Thomas n'avaient aucun droit à notre admiration ! Mais surtout qu'on ne restaure pas la vieille doctrine sans l'adapter aux temps nouveaux. A ce point de vue, les vicissitudes de la scolastique fournissent une leçon saisissante. L'auteur retrace rapidement les étapes du déclin de la scolastique (art. III) : « Suivre rapidement les étapes de ce déclin, en constater les traces dans l'œuvre philosophique elle-même aussi bien que dans son action sur les intelligences, en apprécier enfin les causes internes et extérieures, ce sera le meilleur moyen de préserver, autant que possible, la scolastique renaissante de ce qui lui fut autrefois si fatal » (p. 75). Or le grand défaut de la scolastique décadente des XVe, XVIe et XVIIe siècles ce fut l'immobilité, et l'immobilité « c'est la décadence et finalement la mort » (p. 76). Ce fut aussi l'abus des subtilités, qui en est la suite, l'amour de la dispute pour elle-même, et enfin — comme coup de grâce — la ruine de la physique d'Aristote par les grandes découvertes des sciences naturelles au XVIIe siècle. Il sembla alors qu'il n'était pas possible de rester scolastique en souscrivant à ces théories nouvelles ; et c'est pour cette raison notamment que le Cartésianisme, respectueux du progrès, séduisit tant d'intelligences. La néo-scolastique doit tirer profit de ces expériences. « Son succès définitif dépend de deux choses : en premier lieu et surtout de sa valeur intrinsèque, absolue et relative. L'autorité a pu être nécessaire pour provoquer une renaissance provisoire en imposant l'attention. Mais une philosophie ne peut se soutenir longtemps sur une telle base : dès qu'elle est connue, elle doit se maintenir exclusivement par ses propres mérites. La discussion libre et le grand jour peuvent seuls lui assurer un empire durable sur l'esprit humain. En second lieu, il faudra que les partisans de la néo-scolastique lui fassent éviter les défauts qui furent si funestes à son aînée, et l'accommodent au progrès général des connaissances dans ces derniers siècles » (p. 89).

Ces paroles finales contiennent un programme. Nous regrettons que l'auteur ne se soit pas prononcé sur cette union des sciences et de la philosophie, d'autant plus que dans un chapitre précédent (pp. 25-45) il étudie *ex professo* la nécessité pour le clergé de la culture scientifique : le rapport à établir entre les deux disciplines s'imposait.

Les pages consacrées à l'enseignement de la philosophie sont suggestives, et l'auteur préconise franchement une série de réformes qui sont bien dans l'esprit de la néo-scolastique : l'enseignement de la philosophie en latin est un obstacle parfois insurmontable où se brisent les efforts et les courages. « Une expérience poursuivie

pendant de longues années a montré à l'auteur de ces pages que parmi les étudiants qui n'ont appris la philosophie et surtout la scolastique qu'en latin, un très petit nombre en ont retiré autre chose qu'un amas de formules, à peine comprises ; ce qui ne les empêchait pas toujours de s'y attacher coûte que coûte » (p. 101). Et l'auteur en donne de bonnes raisons qui confirment les conseils si prudemment mais aussi si fermement édictés, dans la précédente livraison de la *Revue Néo-Scolastique*, par notre collaborateur M. le professeur Meuffels. — Puis il faut dépouiller la vieille scolastique de ses subtilités et raffinements qui « encombrent et alourdissent visiblement » (p. 96). Les débutants ont trop à faire ; « trop de sujets sérieux et importants réclament leur attention, pour laisser place à d'autres, quel qu'ait pu être l'intérêt qu'y trouvaient les gens d'un autre siècle » (p. 97). Sans compter qu' « ils ont à apprendre non pas seulement ce qu'on a pensé autrefois, mais encore ce que les recherches modernes ont ajouté au trésor des connaissances philosophiques et même les chemins suivis par l'intelligence humaine égarée loin de la vérité » (p. 99).

Ces considérations sont suivies d'observations générales sur l'enseignement des diverses branches philosophiques : la *psychologie expérimentale* qui prend une importance croissante ; la *logique*, cette « excellente école pour discipliner l'intelligence » avec son annexe moderne la *critériologie* ; la *métaphysique* où l'auteur demande surtout qu'on développe les preuves de l'existence de Dieu ; la *morale* avec les grandes questions soulevées par les controverses contemporaines [1]).

Allemagne. — Après avoir perdu ces dernières années Mgr Haffner, le P. Pesch et l'abbé Schütz, les néo-scolastiques allemands doivent déplorer la mort du Dr François-Xavier Pfeifer, décédé le 17 octobre 1902 à Dillingen (Bavière), où il avait pris la même année sa retraite. Né en 1829, nommé à la chaire de philosophie du Lycée royal en 1867, le professeur défunt a publié, de préférence dans les revues, nombre de monographies sur divers sujets de philosophie et de science, notamment d'esthétique, de géologie et de psycho-physique. Il s'est surtout fait connaître par ses études concernant la section dorée.

— Le Gouvernement de Wurtemberg se propose de créer à la Faculté de théologie catholique de Tubingue, une chaire de philo-

1) L'ouvrage parcourt ensuite l'enseignement de l'apologétique, de la théologie dogmatique, morale, ascétique et pastorale, du droit canonique, de la liturgie, de la prédication, de l'histoire de l'Eglise, de la Bible, des Pères de l'Eglise.

sophie scolastique. En fait d'enseignement scolastique, il n'y avait jusqu'ici qu'un cours annuel de métaphysique fait par le répétiteur Dr Baur.

— Le supplément littéraire (n° 35, 28 août 1902) de la *Kölnische Volkszeitung*, a publié des « *réflexions sur l'appréciation* (Würdigung) *historique de la scolastique* » signées : Dr M. G(rabmann ?). L'auteur y plaide en faveur de la méthode historique qu'il conviendrait, selon lui, d'introduire dans l'étude du thomisme. Pour mettre en lumière les origines intellectuelles du thomisme et sa dépendance vis-à-vis des systèmes philosophiques antérieurs, il faudrait étudier notamment les suivants ouvrages — presque tous inédits — : les *Sententiaires* de Gandulf (trois manuscrits à Turin), d'Omnibene, de Roland (publié par Gietl d'après un manuscrit découvert à Nurnberg par le P. Denifle), deux *Sententiaires* anonymes conservés à Saint-Florian et à Munich ; les *Sommes théologiques* de Robert de Melun, de Robert de Courçon, d'Etienne de Langton, de Simon de Tournay, de Geoffroy de Poitiers, de Pierre de Capoue, de Philippe Grèves, de Prepositivus, etc. ; les plus ancien commentaires sur les *Sentences* faits par Robert Fitzaker, Roland de Crémone (manuscrit unique à la Bibliothèque Mazarine à Paris) et Hugues de Saint-Chair ; enfin nombre de monographies et d'opuscules de polémique.

Ce travail historique jetterait un jour nouveau sur la genèse et l'évolution de la scolastique.

Espagne. — A l'occasion du vingt-cinquième anniversaire du couronnement de Léon XIII, la *Ciudad de Dios*, l'organe des Pères Augustins espagnols, a publié en mars 1903 une livraison extraordinaire où l'on établit le bilan de ce que doivent à l'action pontificale, la philosophie chrétienne, les études historiques, les beaux-arts, les sciences naturelles, le mouvement social, etc. Après avoir fait ressortir l'opportunité de cette intervention, le Père Arnáiz relève les nombreux actes par lesquels Léon XIII a recommandé ou favorisé le mouvement néo-thomiste ; il insiste très heureusement sur l'esprit de nouveauté et d'actualité qui, dans la pensée du Souverain Pontife, doit caractériser ce retour au Docteur angélique : *vetera novis augere et perficere*.

— Dans la *Revista de Aragon*, M. Gomez Izquierdo, professeur au Séminaire de Saragosse, a commencé en octobre 1902 la publication d'une série d'articles relatifs à la restauration de la scolastique dans les divers pays. Nous reviendrons sur cette étude quand elle sera terminée.

Suisse. — Pour fêter le jubilé de Léon XIII, la *Schweizerische Kirchenzeitung* de Lucerne lui a consacré, le 1er mars, un numéro spécial, artistement imprimé. Le Dr Kaufmann y signale de façon remarquable l'action de Léon XIII sur le terrain des études philosophiques. Déplorant l'indifférence de bon nombre de catholiques, l'auteur établit à la suite du Pape, l'importance actuelle d'une solide formation philosophique basée sur le néo-thomisme.

Italie. — Nous avons signalé plus haut un ouvrage de M. Hogan sur les *Etudes du clergé*. On retrouve presque le même plan et le même programme de matières traitées, dans un ouvrage plus ancien de M. L. P. Ferrari, professeur de philosophie au Séminaire de Gênes : *Lo svolgimento del pensiero umano e gli studi del clero* [1]. Quand l'auteur se demande (cap. IX) *Come oggi dev' essere trattata la filosofia*, il insiste lui aussi sur la nécessité d'aborder surtout les questions auxquelles la contradiction des systèmes opposés est venue donner une actualité et une importance prépondérantes, telles que l'existence de la vérité métaphysique, la contingence du monde, l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, la distinction essentielle de l'homme et de l'animal, la personnalité de Dieu (p. 148). Moins développé que l'ouvrage de M. Hogan, le traité de M. Ferrari ne fait qu'effleurer les questions importantes de la langue et de la méthode. Il admet notamment l'usage des langues vivantes, à condition que la terminologie nouvelle soit mise en rapport avec la terminologie technique du moyen âge (p. 150).

— Le P. Schaff et le P. Goretti viennent d'être chargés, à l'Université Grégorienne, le premier d'un cours d'histoire de philosophie, le second d'un cours de biologie. Excellente innovation dans l'esprit de la philosophie néo-scolastique.

— M. Guido Valla, auteur d'une histoire de la psychologie contemporaine (*la psicologia contemporanea*, Torino, Bocca 1899 ; traduction allemande, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, Leipzig, Teubner 1902), publie dans la *Rivista filosofica* (1903, mars-avril), une étude sur *les caractères et les tendances de la philosophie contemporaine*. Il y montre comment, réagissant contre le positivisme et le matérialisme, qui méprisent l'observation interne, la psychologie de l'heure présente est arrivée, par voie d'expérience, au concept éminemment idéaliste de la valeur autonome du fait psychique, et de son indépendance de la réalité physique (p. 179). Il note également que loin de considérer la réalité psychique à part, à la façon d'un principe supérieur aux phénomènes naturels, il

1) Genova, 1896.

importe de ne pas abstraire le fait psychique de « l'indissoluble unité psycho-physique de l'individu ».

Puis il continue en ces termes qui appelleraient plus d'une réserve : « Cette idée a tellement pénétré la culture scientifique d'aujourd'hui qu'une des formes extrêmes (?) de l'idéalisme contemporain, la nouvelle philosophie thomiste qui fleurit à l'Université catholique de Louvain, adhère très fermement aux résultats de la psychologie nouvelle qu'elle rattache, grâce à une dialectique subtile et habile, au principe anthropologique de Thomas d'Aquin, et qu'elle oppose au dualisme cartésien vivement combattu par elle. Cette tentative est remarquable moins par les résultats auxquels elle pourrait aboutir et par l'influence qu'elle pourrait exercer sur les esprits, que comme indice de la solidité du nouveau concept philosophique qui régit les rapports de l'âme et de la matière. » (p. 180).

Belgique. — Les PP. Capucins belges ont dressé, pour leurs maisons d'études, un programme d'enseignement philosophique qui s'inspire du modernisme de la néo-scolastique. Nous les félicitons bien sincèrement de cette heureuse initiative, à laquelle un de nos amis et anciens élèves de l'Institut de Philosophie n'a pas été étranger. Voici la distribution des études :

Première année : Logique, Critériologie, Rhétorique, Physique et Chimie.

Deuxième année : Métaphysique, Cosmologie, Psychologie, Biologie et Physiologie.

Troisième année : Théodicée, Philosophie morale, Histoire de la Philosophie Economie politique.

France. — Sous le titre : *Comment faire ?*, la *Quinzaine* a naguère publié quatre articles des plus instructifs, aujourd'hui réunis en brochure (1 fr. aux bureaux de la *Quinzaine*, Paris, rue Vaneau, 15) et qui traitent de l'action et du devoir présent des catholiques dans les domaines scientifique, social et politique. Dans la livraison du 1er décembre 1902, l'auteur anonyme s'exprime comme suit au sujet de la néo-scolastique :

« Ç'a été, on ne saurait le méconnaître, la suréminente ambition de Léon XIII de combler ces abîmes. Sa clairvoyance n'avait-elle pas, dès le seuil du pontificat, entrevu le point central, le ressort dominateur de la renaissance ? Autant, de part et d'autre, beaucoup d'esprits ont méconnu ou insuffisamment interprété son encyclique *Aeterni Patris ;* autant sa vision des nécessités intellectuelles marquait la droite direction, l'emploi des justes méthodes. A l'instar des prophètes et des réformateurs, il a vu de maladroits disciples

déformer son idéal. Là où les savants et les théologiens ont réalisé son enseignement, la moisson a très tôt mûri : témoin l'école de Louvain dont les travaux ont suscité un réel rajeunissement en Belgique et en Allemagne. L'effort reste cependant partiel. Les hommes du manuel, les improvisateurs paresseux, ont défendu, çà et là, l'unité de l'essor scientifique avec le psittacisme commode et somnifère. Alors que Léon XIII poursuit le développement somptueux de la doctrine de saint Thomas, par la mise au point des faits successifs et contrôlés de la science, des théologiens, au nom de la scolastique et de l'orthodoxie, promènent le niveau d'une insupportable inquisition individuelle sur tous les terrains où se dresse un effort, se réalise un progrès et s'organise une tentative. Une partie de la crise présente découle de ces intransigeances et de ces traquenards. Ce qui ne cadre pas adéquatement avec le manuel, calqué sur la *Somme* de Suarez, ou du scolastique préféré, mérite l'*Index*, se voue à l'autodafé » (p. 505).

— Le jour de la fête de saint Thomas d'Aquin, M. l'abbé Delfour a prononcé à Lyon un discours sur « le Thomisme et la littérature contemporaine » qui vient de paraître dans l'*Université catholique* du 15 avril 1905. Il y caractérise et critique ce qu'il appelle l'antithomisme littéraire des principaux maîtres de la littérature au XIXe siècle. Nous y lisons (pp. 482-483) : « L'antithomisme littéraire n'a pas seulement bouleversé ou anéanti des traditions nécessaires ; il a établi dans le pays classique de la clarté, une confusion inexprimable : il a paralysé, mutilé l'intelligence française, et, chose plus grave, il a produit un effet d'intimidation sur un certain nombre de catholiques... Mais on ne sature pas impunément d'idées fausses, obscures et malsaines, un peuple aussi catholique que le nôtre. La nation française s'est révoltée contre les professeurs d'exotisme révolutionnaire ou protestant, et de toutes ses forces, de tout son désespoir, elle tend maintenant à une philosophie religieuse, qui est le thomisme rajeuni. Plaise à Dieu que la liberté lui soit laissée de redevenir elle-même ! »

— M. Albert Leclère a publié en français dans les *Kantstudien* (1902, vol. VII, 2-3, pp. 300-363) une longue étude objective et critique sur le *mouvement catholique kantien en France à l'heure présente.* Il y fait un examen général et systématique des concordances et des divergences entre l'École et les novateurs ; de plus il explique la possibilité d'une alliance entre le catholicisme et le kantisme en énumérant les principaux éléments du kantisme susceptibles de s'adapter à la pensée catholique, ainsi que les différents point de contact entre les novateurs et Kant. L'article se termine

par l'étude historique du mouvement kantien actuel. Limitant strictement son exposé à la France, l'auteur n'a pas jugé nécessaire de signaler la tendance de quelques récentes *Critériologies* ou *Erkenntnisslehren* publiées ailleurs dans un esprit scolastique, ni d'indiquer comment les problèmes fondamentaux soulevés par le kantisme y sont envisagés et résolus. Quoi qu'il en soit, M. Leclère n'a aucune confiance dans l'avenir de la scolastique. A preuve cette note, la dernière de son article : « Les scolastiques actuels se réjouissent des « tendances objectivistes » que manifeste la philosophie contemporaine. Le fait qu'ils constatent est certain, mais il est certain d'autre part que leur *empirisme métaphysique* n'est point dans la ligne de ces tendances. Le phénomène pur de la pensée pure, voilà de plus en plus, les seuls points de départ possibles de la pensée philosophique et lorsqu'on procède ainsi on ne peut ne pas pratiquer la méthode criticiste, nous l'avons montré. On ne peut pas non plus ne point aboutir à une sorte de spiritualisme universel, d'esprit plus ou moins leibnitzien, et vers lequel la logique même du kantisme semble pousser tous ceux que Kant ne pousse point vers l'idéalisme abstrait de Hégel. Schopenhauer, qui ramène à Leibniz, et Hégel représentent les deux points de vue extrêmes où peut mener le kantisme absolument parlant. Mais la tendance purement hégélienne paraît de moins en moins propre à satisfaire les penseurs de l'époque nouvelle. Reste donc l'autre tendance, en face de laquelle ne subsiste plus que le phénoménisme, qui d'ailleurs, on le voit par l'exemple illustre de M. Renouvier, ramène aussi par la voie kantienne, au leibnitzianisme. Bref, il ne semble pas y avoir de place pour une scolastique, même transformée, parmi les philosophies de l'avenir » (pp. 362-363).

— L'*Ami du Clergé* (n° 28, 1902) appréciant l'étude publiée dans les *Etudes franciscaines* par le P. Evangéliste de Saint-Béat sur le *Séraphin de l'école* (Œuvre de Saint-François d'Assise, rue de la Santé, 5, Paris) émet l'avis qu' « il se fait tard peut-être pour tenter — non une conciliation — mais une restauration du culte doctrinal de saint Bonaventure avec quelques rayons d'apothéose empruntés à la gloire, nullement surfaite, de saint Thomas d'Aquin ». Dans un article intitulé : *Ce qu'est saint Bonaventure* (*Etudes franciscaines*, mars 1903), le P. Evangéliste réplique à la revue française pour soutenir de nouveau : 1° que saint Bonaventure a été en général très négligé et souvent mal interprété ; 2° qu'en se comportant ainsi à son égard, les scolastiques ont commis une souveraine injustice. L'auteur justifie sa première affirmation principalement par quelques exemples empruntés à la néo-scolastique. Il rappelle

à ce sujet l'étude d'un confrère autrichien, le P. Dominique Facin (*Dissertatio de studio Bonaventuriano in qua nonnullae sententiae s. Bonaventurae falso tributae ad trutinam revocantur eiusque vera doctrina indicatur*, Quaracchi lez Florence, imprimerie du Collège Saint-Bonaventure, 1902) qui établit que sur cinq points notamment, des auteurs tels que Suarez, Billot, Hurter, Egger, Tanquerey, Einig ont mal compris le Docteur séraphique.

A l'appui de sa seconde thèse, le P. Evangéliste insiste surtout sur les éloges et les titres décernés à saint Bonaventure par Sixte V dans sa bulle *Triumphantis Hierusalem* et par Léon XIII lui-même. Il rappelle, entre autres, ces paroles qu'en 1890 le Souverain Pontife adressa aux professeurs du Collège international de Saint-Antoine : « Et vous Franciscains, vous avez le maître que vous ne devez cesser d'étudier pour soutenir et défendre la doctrine catholique. De même que les Dominicains ont saint Thomas, vous avez le Docteur séraphique saint Bonaventure qui, après avoir touché au sommet de la spéculation scientifique, sut s'élever dans la théologie mystique à une hauteur que nul autre n'a pu atteindre. » Aussi le Père Evangéliste conclut-il qu'il ne faut pas séparer ces deux noms, que Léon XIII avait déjà associés dans son Encyclique *Aeterni Patris*.

Tous les amis de la scolastique se rallieront au Père Evangéliste, lorsqu'il recommande l'étude aujourd'hui trop négligée de saint Bonaventure et que la remarquable édition du Collège de Quaracchi, grâce à ses introductions, ses tables, ses notes et ses renvois, vient faciliter singulièrement. Cette étude ne servira pas seulement l'histoire des grandes doctrines du XIIIe siècle, mais aussi contribuera à la restauration doctrinale poursuivie par la néo-scolastique.

— Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle et de Saintes, a pris l'initiative d'une réforme de l'enseignement dans son Grand Séminaire. Il s'explique longuement à ce sujet dans sa *Lettre réglant la réorganisation des études ecclésiastiques* (Paris, Oudin). A côté d'un programme très détaillé pour les quatre années de théologie, on y trouve une description générale de l'esprit pratique et actuel qui doit animer l'enseignement philosophique de la première année dite de philosophie. Le professeur suivra le cours de M. Farges « qui, écrit le savant auteur, nous paraît avoir le plus convenablement approprié, parmi nous, le fond absolument solide et splendidement harmonieux de la philosophie thomiste, aux exigences de l'enseignement moderne ». Il lui est permis d'apporter des modifications à ce cours « pour le simplifier ou le moderniser encore davantage ».

Depuis cette lettre, la *Science catholique* (mars 1905, p. 346 sq.)

a publié le syllabus du cours de philosophie fait en français par M. Kremer au Grand Séminaire de La Rochelle. Le cours du 1er trimestre a été « consacré à l'étude succincte de l'histoire de la philosophie et à l'étude de la psychologie pour laquelle on a suivi un programme bien connu et réalisé d'une manière satisfaisante dans le cours universitaire de M. Boirac. » Est-ce cela que Mgr de La Rochelle demandait ?

— En publiant la table des matières des *Annales de philosophie chrétienne* (avril 1884 à septembre 1902), dressée par M. l'abbé Carchet (Paris, Roger-Chernoviz), l'abbé Ch. Denis la fait précéder d'une préface historique et critique sur la situation politique, sociale et intellectuelle du clergé français. Ces pages intéresseront tous ceux qui sont curieux du mouvement contemporain, surtout en philosophie.

Nous serions trop longs si nous voulions discuter les vues personnelles de l'auteur sur la néo-scolastique, à laquelle il ne nous paraît pas rendre suffisamment justice et qui ne lui inspire qu'une confiance limitée. Cependant, s'il est plus sévère pour les néo-scolastiques français, il rend hommage à l'initiative et à l'activité de l'Institut supérieur de Philosophie. Lorsque, à propos des plus récentes dissertations des néo-scolastiques sur l'objectivité des couleurs, sur l'objectivité de la perception sensible, sur le réalisme intellectualiste de la démonstration en général, etc., il tient que les néo-scolastiques n'ont presque rien appris depuis saint Thomas, il ajoute en note :

« J'en excepte l'Ecole de Louvain qui a parfaitement compris que la scolastique n'est qu'un échelon dans l'évolution générale de la pensée humaine, et qu'elle ne saurait être présentée *sub conditione ne varietur*. — Depuis quelque temps, des ecclésiastiques français vont faire leurs études scolastiques à Louvain. Leurs préférences corroborent mes critiques » (pp. 569-570).

— Le P. Janvier, des Frères-Prêcheurs, vient de publier un ouvrage clair et bien ordonné sur l'*Action intellectuelle* et *politique* (pourquoi pas aussi *sociale?*) *de Léon XIII* (Paris, Lecoffre, 1902).

Presque toute la première partie est consacrée à l'étude des efforts pontificaux de restauration thomiste. Il se demande (p. 57) : « pourquoi le mouvement voulu par Léon XIII n'a pas entraîné universellement et produit les fruits qu'on avait le droit d'en attendre ». Après avoir indiqué les obstacles dus à l'organisation de l'enseignement, et à la tendance des programmes officiels et des manuels en usage, il étudie « les hostilités ouvertes, les demi-adhésions et les adhésions maladroites » au thomisme. En effet, le P. Janvier classe

en ces trois groupes ceux qui se sont efforcés de suivre la parole de Léon XIII. Les premiers, dit-il, « se contentaient de vérités prises par ci par là dans le Docteur angélique, sans grande préoccupation de lui rester fidèles avec continuité ». D'autres « préoccupés avant tout de prouver que saint Thomas répondait aux besoins de l'esprit moderne, et non d'*exposer sa doctrine dans son ampleur et dans l'ordre qu'il avait suivi*, s'en prirent aux livres, aux articles qui venaient de paraître, aux hommes qui représentaient avec un éclat, peut-être éphémère, les différents systèmes ». D'autres enfin, « *les mieux inspirés*, prirent l'Encyclique de Léon XIII à la lettre et s'efforcèrent d'*expliquer toutes les parties* de la doctrine de saint Thomas en usant de sa méthode, et en adoptant son style ».

Est-il encore permis de décerner le titre de *thomistes* à des hommes que le P. Janvier accuse ainsi de ne pas suivre les décrets de Léon XIII? Quoi qu'il en soit, à sa classification nous préférons ce groupement plus simple et plus logique des thomistes contemporains en *paléo-thomistes* et *néo-thomistes*. Les uns, en effet, se contentent de reprendre telle quelle toute la doctrine élaborée par le Docteur angélique, sauf à recourir à ses interprètes et à ses commentateurs *pour l'exposer et l'expliquer*. Mêmes problèmes, même position et même solution des problèmes; même méthode, même style, même langage : en somme, aucun *progrès* sur l'enseignement personnel de saint Thomas. — Les autres, s'ils considèrent la philosophie thomiste prise dans son ensemble comme l'expression la plus adéquate du savoir, ne la regardent cependant ni comme le terme ultime de l'évolution de la science philosophique,ni comme une borne aux efforts de la pensée humaine. Aussi veulent-ils, d'après un plan raisonné, tirer tout le parti possible, non seulement des doctrines des adversaires et surtout des modernes et des contemporains, mais encore des sciences particulières, auxiliaires de la philosophie. Ils jugent indispensable l'étude impartiale et systématique des auteurs modernes. Au lieu de se baser exclusivement sur l'expérience vulgaire, de s'élever d'emblée aux principes métaphysiques et de procéder par déduction, il importe au progrès de la philosophie d'user largement de la méthode analytique, principalement au départ, et conséquemment de faire place aux points de vue critique, évolutif et historique. La *Psychologie* et la *Critériologie générale* du « Cours de philosophie » publié par l'Institut de Louvain, fourniront des exemples concrets à ceux qui trouveraient trop abstraite la caractéristique du programme et de l'esprit néo-thomiste.

Nous n'oserions absolument affirmer que le P. Janvier range les

néo-thomistes dans la catégorie des adhérents maladroits. Il admet, en effet, qu'on avait « le droit d'essayer un rapprochement entre les sciences modernes et la philosophie de saint Thomas, que des aperçus nouveaux pouvaient s'y rencontrer et qu'il y eut même des succès légitimes comme ceux du Père de Munnynck dans la *Revue thomiste*. Mais la plupart du temps, après des explorations fiévreuses dans tous les domaines, physiologie, physique, etc., on est revenu, l'esprit farci de milles choses, insuffisamment comprises, plus insuffisamment encore exprimées alors qu'il eût été facile de s'en tenir à l'exposition solide de la métaphysique » (pp. 48-49).

Facile, oui ! mais le procédé le plus facile est-il toujours le meilleur? Les affirmations du P. Janvier sont manifestement exagérées, et, sous leur généralité, font l'effet d'un procès de tendances. Certes, on peut se *méprendre* sur la signification et la valeur d'une découverte, d'une théorie ou d'une hypothèse scientifique. Mais des fautes accidentelles et exceptionnelles ne suffisent pas à faire condamner une œuvre démontrée nécessaire par ailleurs.

Le R. P. Janvier reproche encore à la même catégorie d'adhérents maladroits « d'avoir abandonné en grande partie le style de saint Thomas et le langage français qui lui correspondait ». A l'entendre, il s'est ainsi fait que « ceux qui ne connaissaient saint Thomas que par ces interprètes doutaient de la force de sa raison (!), de la clarté de sa sagesse, de l'intelligence et du goût de ses disciples ». Ce n'est pas tout. Ces mêmes scolastiques ont été parfois « tourmentés par le désir de mettre au jour au moins une interprétation qui fût leur ». L'auteur nous assure que « cette tentative est toujours dangereuse, et surtout quand il s'agit d'une œuvre comme celle de saint Thomas, dont chaque mot avait fait l'objet des méditations très attentives des sages pendant plus de six cents ans » (p. 47). Comme s'il n'y avait pas à compter, d'une part, avec les effets d'une tradition parfois routinière et paresseuse; d'autre part, avec le perfectionnement des méthodes d'interprétation et le progrès des recherches historiques !

Quant aux thomistes que le P. Janvier tient pour les mieux inspirés, il partage à leur endroit, d'étranges et regrettables illusions. C'est ainsi que l'exposition de l'œuvre intégrale de saint Thomas dans sa langue constitue, à son avis, le plus sûr moyen d'aboutir aux meilleurs résultats. Nous ne songeons pas à nier le succès de la magistrale *Exposition du dogme catholique* faite par le P. Monsabré. Moins encore doutons-nous de celui que la parole de son successeur à la chaire de Notre-Dame est appelée à conquérir : mais il conviendrait de s'entendre au sujet de ce procédé

d'exposition. Il serait, d'ailleurs, aisé de relever des lacunes dans les œuvres de ceux qui l'ont pratiqué.

Nous pensons, au contraire, que si « des esprits qui n'étaient pas sans valeur ont nui à la cause qu'ils voulaient servir », il faut les chercher moins dans le groupe des adhérents maladroits que dans la catégorie des mieux inspirés et des serviteurs à la lettre tels que les entend l'auteur.

D'abord, quelle influence ont eue dans le monde non catholique et spécialement chez les professionnels de la philosophie, ceux qui n'ont vu dans la restauration thomiste que l'exposition et l'explication de l'enseignement tel quel du Docteur angélique? Ont-ils réussi à se faire lire ou prendre en considération dans ces milieux? Et s'ils ont eu l'intention d'y pénétrer, n'ont-ils pas justement choisi des procédés qui devaient leur fermer les portes au lieu de les leur ouvrir?

Chose plus piquante. Ces « mieux inspirés, qui ont pris l'Encyclique à la lettre », sont précisément ceux qui ont fait la sourde oreille à ces significatives recommandations de l'Encyclique: « Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum, Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis. Sapientiam sancti Thomae dicimus : si quid enim est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi ». Le P. Janvier n'a-t-il donc pas saisi le sens de l'Encyclique, pour avoir passé sous silence des idées aussi fondamentales [1]?

Un dernier mot : à propos de la question de l'enseignement en langue latine, le P. Janvier parle de « la faculté de philosophie (il appelle ainsi l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain) si prospère sous la présidence et la direction de Mgr Mercier », et se borne à reproduire quelques alinéas de la lettre de Léon XIII datée du 6 février 1895, au sujet de l'emploi de la langue latine. Le P. Janvier semble ignorer qu'il a été donné de cette lettre une interprétation autorisée dont voici les deux conclusions principales :

1) Le P. Janvier ne flatte pas ses compatriotes, car il écrit : « Qui donc, en France, se sent assez instruit de la science thomiste pour oser songer à la compléter » ? (p. 83).

« Que pour chacune des branches de la philosophie, les professeurs fassent une part dans leur enseignement, à l'exposé et à l'analyse du texte même de saint Thomas, j'entends, du texte latin, et non pas d'une traduction : soit en commentant ex professo un opuscule du Docteur Angélique, par exemple, les *Questions disputées*, l'opuscule de *Ente et Essentia*, etc. ; soit en groupant des extraits empruntés à divers endroits des œuvres du saint Docteur, et se rapportant à la matière que le professeur se propose de traiter.

» Quant aux développements de la pensée personnelle du professeur ; pour tout ce qui a trait à l'examen scientifique des faits d'où dérivent les lois et les principes ; à la discussion des systèmes modernes ; à la réfutation des objections tirées des sciences ou de l'histoire, il est très opportun dans un Institut comme celui de Louvain, que tous ces développements soient présentés en langue vulgaire ».

IV.

Traductions d'ouvrages. — Après avoir traduit en polonais nombre d'ouvrages philosophiques dont les auteurs appartiennent à des écoles fort différentes, la revue *Przeglad filozoficzny* de Varsovie publie depuis 1900, sous le titre « Bibliothèque néo-scolastique », une traduction polonaise du *Cours de philosophie* édité par l'Institut supérieur de Philosophie. Sauf le premier qui contient les *Origines de la psychologie contemporaine* de D. Mercier, les quatre tomes à ce jour parus (librairie Fiszer, Varsovie) sont respectivement consacrés à la *Logique*, à la *Critériologie* et à la *Psychologie*.

A Madrid se publie depuis l'année passée une traduction espagnole du *Cours de philosophie*. L'initiative en revient à l'*Espana moderna* qui a déjà publié la *Logique* et la *Psychologie* et qui donnera très prochainement plusieurs autres volumes.

La *Psychologie* a paru en italien (Rome, Deselée) : dans la même langue s'impriment actuellement les *Origines de la psychologie contemporaine* ; des traductions anglaise et portugaise du *Cours* sont en préparation.

D'autres publications de D. Mercier viennent d'être traduites : les *Origines de la psychologie contemporaine* en espagnol (Madrid, Sáenz de Jubera, 1901), le *Rapport sur les études supérieures de philosophie* également en espagnol (Lima, Impr. de « El Obrero », 1902), la lecture sur *La psychologie expérimentale et la psychologie spiritualiste* en anglais (Benziger, New-York, 1902).

* * *

Publications nouvelles. — M. le professeur Nys vient de publier un ouvrage attendu depuis longtemps : *La Cosmologie* (t. VII du cours complet de Philosophie). L'ouvrage sera en librairie à partir du 20 mai. On y trouvera une étude comparative des principes fondamentaux de la philosophie de la nature et de diverses théories scientifiques.

Sous presse : 1) La 6[me] édition de la *Psychologie*, par D. Mercier. 2) Les quatre premiers *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines (pour paraître à la fin de l'année 1903), texte inédit, publié par MM. De Wulf et Pelzer. 3) *Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique* et *Histoire de la Philosophie médiévale* (2[me] édition), par M. De Wulf.

* * *

Distinction Académique. — La classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique vient de couronner (6 mai 1903) un Mémoire de M. De Wulf : *La vie, les œuvres et la doctrine de Godefroid de Fontaines.*

* * *

Un examen de docteur. — Le 30 avril, M. Edgar Janssens, docteur en droit, licencié en philosophie thomiste, a subi l'épreuve de docteur avec la plus grande distinction.

Comptes-rendus.

Oldenberg, *La Religion du Véda*, traduit de l'allemand par V. Henry, avec une préface du traducteur. Un volume in-8°, xxi-520 pages. — Paris, Alcan, 1903.

Jusqu'ici on n'avait pas encore écrit et il est probable qu'on n'écrira jamais l'ouvrage définitif sur la religion védique. Mais jusqu'ici non plus, à notre connaissance du moins, on n'avait jamais su présenter d'une façon aussi vivante, sous un aspect aussi attrayant, l'antique religion des Indous. Le présent ouvrage n'est pas précisément écrit pour les seuls védisants ; il est écrit pour le grand public, mais sous une forme aussi élégante que poétique, il offre une valeur scientifique qui n'est en rien inférieure à celle des dernières publications de Deussen, de Garbe, de Barth et de Bergaigne.

Le mot « Véda », on le sait, ne signifie pas autre chose que « science », et cette science est une science encyclopédique. Au principe de toute civilisation les différentes branches de l'activité humaine se confondent pour former un tout éminemment complexe. Le Véda est la théologie indoue en même temps que l'ensemble des connaissances des Indous d'alors. Au point de vue philosophique, on peut dire plus rigoureusement que le Véda est cet ensemble d'écrits sacrés auxquels les Indous attribuent une origine et une autorité divines. Ce Véda qui constitue le plus antique document de la civilisation indo-germanique, fut d'abord transmis de génération en génération par la tradition orale et ne fut définitivement fixé que lorsque l'Inde connut l'écriture. Il comprend quatre séries d'ouvrages, chronologiquement séparées par des intervalles de longueur encore à déterminer. L'auteur analyse de main de maître les différentes parties du Véda, met en pleine lumière et dans leur cadre les passages les plus saillants. Dans cette analyse, nous ne le suivrons pas et nous bornerons à dégager sa conclusion. Contre Deussen qui entrevoit dans les plus anciens hymnes les vestiges du polythéisme anthropomorphique de la presqu'île gangétique, Oldenberg conclut que la religion védique a toujours été, est naturaliste

« essentiellement et même presque exclusivement naturaliste, puisque la plupart des grands dieux, ceux que vraiment l'on fête et l'on adore, se ramènent à des êtres ou à des phénomènes naturels ».

Dans son interprétation des doctrines religieuses de l'Inde, M. Oldenberg prend une position intermédiaire entre les deux grandes écoles rivales des mythologues et des ethnographes. Il ne dit pas avec Lang, dans sa belle étude sur les « Mythes, Cultes et Religion », que la religion est née du mythe, celui-ci de l'observation rudimentaire de la nature, de l'impression lentement gravée dans le cerveau humain par leur périodicité régulière, du langage dans lequel les hommes ont essayé de se communiquer ces émotions ou d'expliquer ces mystères, des jeux d'esprit naïfs où ils se sont complu à leur sujet; mais il n'admet pas non plus, avec Tylor et les autres ethnographes que le mythe soit, dans la religion, l'élément adventice et la religion elle-même une simple survivance des antiques terreurs. Il se rallie, suivant les cas, tantôt à l'interprétation mythologique, tantôt à l'interprétation ethnographique.

Nous sommes loin de partager toutes les idées émises par l'auteur. Quelques-unes de ses conclusions ont été combattues énergiquement par plusieurs de ses collègues, notamment par Barth, l'éminent orientaliste qui a publié une magistrale étude dans le *Journal des Savants* (avril et juin-août 1896) que nous recommandons aux lecteurs comme correctif aux interprétations parfois un peu tendancieuses de M. Oldenberg. Mais, pour le reste, nous ne pouvons que recommander chaudement la *Religion du Véda*. Pour les védisants la Religion védique d'Abel Bergaigne restera toujours le livre par excellence; mais pour le gros public, je ne pense pas, qu'on puisse lui offrir mieux que la belle traduction du Véda dont V. Henry, tout préparé pour cela, a bien voulu régaler le public de langue française.

T. Golliez.

Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, traduit de l'allemand par Foucher, avec une préface de Sylvain Lévi. Deuxième édition française. — Paris, Alcan, 1903.

Cet ouvrage est le complément du premier, la *Religion du Véda*, ou plutôt celui-ci n'était que l'introduction à celui-là. Dans la *Religion du Véda*, l'auteur, en somme, ne fait qu'exposer les origines médiates, les racines profondes, les antécédents du Bouddhisme sur le sol et dans l'esprit indous. Dans le *Bouddha*, nous avons les origines immédiates, très nettement définies du Bouddhisme; nous nous trouvons devant un Bouddha qui ne ressemble guère au Bouddha de Burnouf et encore moins à celui de Senart, mais un

Bouddha ressuscité, un Bouddha en chair et en os, vivant et agissant. Avec ce style enchanteur qui caractérise tous les écrits de l'éminent professeur de Kiel, avec une imagination et une sensibilité d'artiste, l'auteur nous donne et de l'antique société indoue, et de la doctrine de Cakya-Mouni, de sa vie, de son enseignement public, de sa mort, le plus beau tableau que nous connaissions jusqu'ici.

Pour le fond, il y aurait plus d'une remarque à faire et la plus importante, à notre avis, concerne la négligence ou plutôt l'insuffisante mise en lumière de l'aspect religieux du Bouddhisme. Ajoutez-y que M. Oldenberg a pris une attitude très décidée dans le schisme qui a divisé jadis en deux grands tronçons le Bouddhisme indou, et qui partage encore aujourd'hui ses historiens en deux camps. Partisan des saintes écritures pâlies, il est logique jusqu'au bout. Pour des raisons d'ordre philologique, il écarte d'emblée tous les témoignages provenant des sources dites du Grand Véhicule.

Ces restrictions faites, nous pensons que le «Bouddha» est le digne pendant du « Véda ». Ces deux ouvrages réunis fournissent un tableau complet des religions de l'Extrême-Orient. Le lecteur y trouvera un des principaux chapitres de l'histoire de la pensée humaine, et le développement de la philosophie indoue d'après les meilleures sources. Comme l'auteur, en maint cas, ne se contente pas de décrire les faits mais les interprète, les fait suivre de commentaires et d'interprétations toutes personnelles, le subjectif côtoie, plus fréquemment qu'il ne faudrait, l'objectif. Dans une œuvre de cette nature, il y a là un danger que l'on ne peut éviter que très difficilement.

T. Golliez

Logica, auctore C. Frick. 3e édit. 1902. Fribourg en Brisgau, Herder. — *Philosophia Moralis*, auctore Cathrein. 4e édit. 1902. Même éditeur.

Le *Cursus philosophicus* des Pères Jésuites allemands a déjà été recommandé aux lecteurs de cette *Revue*. La réédition de deux volumes de cette collection : la *Logique* et la *Morale* nous invite à revenir sur cette publication, ce que nous faisons avec un empressement d'autant plus facile que les auteurs, semble-t-il, ont eu bonne grâce à tenir compte des modestes réflexions émises jadis ici au sujet de ces ouvrages.

Le R. P. Cathrein développe plusieurs points de sa *Morale*. Nous relevons les suivants : La résurrection des corps ne résulte pas d'une exigence naturelle, car elle n'est pas essentielle au bonheur de l'homme ; on reconnaîtra pourtant qu'elle entre dans les

vœux de la nature humaine et de la bonté divine. Remarquons à ce propos que sur cette question, les opinions des moralistes et des psychologues sont souvent discordantes. Le psychologue, s'inspirant de la thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps, en déduit que cette union résulte de la nature même des deux substances incomplètes ; cette union demande donc à être rétablie après la mort : l'exigence de la résurrection corporelle est naturelle. Au contraire, le moraliste — c'est notamment ce que fait le R. P. Cathrein — se cantonne dans l'analyse de la fin de l'homme : le bien, le bonheur de l'homme réside en l'union de l'homme avec Dieu par l'intermédiaire de l'intelligence et de la volonté ; or le concours du corps n'est pas essentiel à l'activité de ces deux facultés. Conclusion : la résurrection corporelle n'est pas essentielle au bonheur futur... Mais la question de la béatitude n'est-elle pas subordonnée à celle de la nature de l'homme, et l'étude du moraliste ne doit-elle pas se subordonner à celle du psychologue ? Dès lors, ne faut-il pas revenir à la thèse de la résurrection naturelle aux corps ?

Nous trouvons plus loin d'utiles développements de l'étude du probabilisme et de la théorie du mensonge. Toutefois à propos de cette dernière, il y aurait à se demander si la thèse du mensonge permis en certaines occurrences n'est pas identique à celle de la licéité des restrictions mentales. En effet, les circonstances de position, d'intérêt public, etc., qui d'après certains auteurs permettent de mentir (verbalement), voire même y obligent, sont aussi des signes, des faits connus, ou tout ou moins connaissables par l'auditeur, et dont celui-ci doit tenir compte pour l'interprétation des paroles. Le mensonge licite n'est mensonge que si on restreint l'attention aux seules paroles, *locutio* contra mentem ; il ne sera plus mensonge, *significatio* contra mentem, lorsqu'on considérera en outre les circonstances au milieu desquelles les paroles sont prononcées. La signification totale (paroles circonstanciées) de la pensée est ainsi ambiguë, et c'est là l'élément essentiel de la restriction mentale. Au point de vue pratique, il n'y a donc qu'une divergence de mots. Aussi n'est-ce pas sur les conséquences pratiques mais bien sur le fondement théorique qu'il faudrait insister : Qu'est-ce qui constitue la malice intrinsèque du mensonge ? Est-ce le désaccord entre la pensée et les signes qui l'expriment ? Ou est-ce l'atteinte portée au droit du prochain d'être bien renseigné, et dans ce cas, ce droit est-il sans limite ? Le R. P. Cathrein n'examine pas explicitement cette seconde opinion ; nous l'eussions souhaité ; on aurait discuté plus aisément les « théories protestantes » qui, disons-le en passant, sont partagées par plusieurs catholiques. *La science catho-*

lique (11e année) notamment a engagé à ce propos une intéressante discussion.

Parmi les remaniements de la 3e édition de la *Logique*, on remarquera spécialement le changement que subit l'exposé de la théorie des trois vérités primitives ; que n'a-t-il été plus radical ! La critique du R. P. Frick, très bien venue pour la réfutation du doute universel, réel ou méthodique, ne le sera pas pour la discussion du subjectivisme. C'est entendu : le doute universel est impossible, il faut se reconnaître au moins quelques « certitudes naturelles et primitives », et de fait c'est là implicitement se reconnaître l'aptitude à connaître, « aptitudo ad cognoscendum ». Mais ici surgit la confusion : connaître n'est pas nécessairement connaître le vrai, avoir des certitudes n'est pas nécessairement posséder des certitudes objectives : le R. P. Frick a fondu en une seule ces questions différentes. Admise l'aptitude à connaître, il restait encore à déterminer la nature de la connaissance. On le sent, dans l'idée du R. P. Frick, la théorie des trois vérités primitives est destinée à faire échec au scepticisme universel, mais en même temps elle le tient lui-même en échec en face du subjectivisme kantien. Or n'est-ce pas là le problème capital de la critique ? En réponse à cette thèse : « Consilium Kantii (ut inquirat quis ope rationis dubiae valorem ipsius rationis) est absurdum », ne répondra-t-on pas par ce dilemme : Ou bien vous voulez, comme nous, examiner la valeur de la raison, ce que vous ne pourrez faire que par le moyen de la raison elle-même ; mais alors pourquoi traiter d'absurde la méthode de Kant, dont vous vous servez vous-même ? Ou bien vous vous refusez à cet examen, parce qu'il vous semble impossible ; mais alors pourquoi appeler la critique « une étude *scientifique* de la certitude » ? Il y a une évidente contradiction à soutenir à la fois la théorie dite des vérités primitives et le caractère scientifique d'une étude critériologique. Des pages mêmes du manuel se dégage cette contradiction. Nous y lisons ces lignes : « critica est scientia quæ veræ certæque cognitionis humanæ existentiam explicat et demonstrat », et plus loin : « aptitudo mentis ad veritatem assequendam est veritas quæ demonstrari nequit ».

A signaler aussi deux thèses fort développées : le vrai logique peut exister dans une simple appréhension ; il n'existe parfaitement que dans le jugement. Dignes de remarque sont les pages concernant le doute cartésien, l'induction scientifique et bien d'autres : elles nous font regretter plus vivement la fin de non-recevoir opposée au subjectivisme : celle-ci risque pourtant de jeter le discrédit sur tout ce manuel.

Nous avons constaté avec plaisir que parmi les remaniements et les thèses de ce manuel, plusieurs s'inspirent manifestement des publications de l'Ecole de Louvain. Celle-ci n'en peut être que flattée; mais pourquoi les manuels n'ont-ils pas signalé ces publications parmi les notes bibliographiques?

G. Simons.

Georges Lechalas, *Etudes esthétiques* (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1902.

Le livre de M. Lechalas, *Etudes esthétiques*, constitue une œuvre méritoire et d'un captivant intérêt. Une « introduction » traite « *Du beau et du laid* ». A remarquer cette définition: « Le beau c'est l'être affectant agréablement la sensibilité ». Le beau est donc bien près d'être une notion transcendantale; quant au laid, il doit en conséquence être purement subjectif. Tout en rendant hommage à l'érudition dont l'auteur fait preuve dans la défense de sa manière de voir, nous avouons cependant ne pas adhérer à sa définition, qui, entre autres défauts, nous semble ne pas rendre compte du côté intellectuel de l'émotion esthétique. Mais poursuivons notre analyse.

Aux musiciens soucieux de raisonner les fondements sur lesquels repose la beauté de leur art, nous signalons le chapitre I : *Qu'est-ce que l'art?* Sans refuser au sentiment son influence dans le domaine musical, l'auteur revendique cependant pour la musique une beauté d'un ordre supérieur et qui lui appartient spécifiquement, celle qu'on pourrait appeler la beauté de structure. Cette idée peut conduire à une critique musicale qui soit plus qu'une vague appréciation sentimentale, et aider à former le goût avec sûreté. — Le réalisme exclusif est réfuté une fois de plus dans le chapitre II : *L'art et la nature*. Ce qu'il y a de nouveau ici, c'est l'argumentation tirée de la technique du coloris et de la composition en peinture. Elle nous semble péremptoire. — Les tentatives d'application des lois du nombre à la théorie des arts se trouvent rapportées et commentées au chapitre III : *L'art et les mathématiques*. L'auteur est ici sur son domaine de prédilection et se montre très au courant des dernières études. Nous retrouvons, à côté de bien d'autres, les théories de M. le professeur Thiéry, de l'Université de Louvain, sur le Tonal de la parole, ainsi que les études rythmiques sur V. Hugo par l'abbé Theys, de La Louvière, et les ingénieuses recherches de l'abbé De Lescluze sur les gammes musicales et optiques. — Le chapitre IV expose le jeu psycho-physiologique de

la suggestion dans l'art. Sans aboutir à des conclusions très nouvelles, tout ce chapitre est important à lire à cause de la variété et de l'intérêt des matières dont il s'occupe. La communication de l'émotion esthétique doit bien trouver dans la suggestion son principal fondement.

Les *Affinités et associations des divers arts* font le sujet de la cinquième étude. Les rapports entre la musique d'une part, le dessin, le coloris et la poésie de l'autre, s'y trouvent clairement exposés et appuyés d'intéressants exemples. A lire surtout les considérations sur l'influence de la poésie sur la musique. Elles détruisent plusieurs préjugés de mauvais goût et condamnent au nom du bon sens bien des pratiques, routinières, aisées et superficielles. Ainsi la prétendue contradiction entre le vers et la musique. N'est-il pas de toute évidence cependant que la musique doit renforcer et éclairer le vers? Puissent les bonnes preuves de cette vérité, consignées ici, tomber sous les yeux de certains musiciens destructeurs du rythme de la parole poétique!

Dans le chapitre VI : *L'art et la curiosité*, l'auteur discute cette question ardue de l'esthétique : quelle est la valeur du facteur curiosité dans la beauté d'une œuvre d'art? Certains esthéticiens en ont fait le principal élément de l'émotion ou de l'impression esthétique. Les considérations de M. Lechalas détruisent cette erreur; malheureusement elles ne parviennent pas à conclure.

Enfin le chapitre VII parle de *la moralité de l'art.* Tout le danger de l'art est dans son absorption en lui-même. Il doit être orienté vers un but extérieur et supérieur à lui-même, sans que pour cela ce but doive être explicitement et volontairement moralisateur. L'auteur adhère à cette belle parole du R. P. Sertillanges : « Dans le domaine du beau comme dans celui du vrai, qui n'est pas contre la morale est pour elle ». Après tous les pour et les contre, cette parole semble donner la clef de la bonne solution : elle laisse à l'art son indépendance, tout en le réglant par autre chose que lui-même.

Que l'auteur nous permette deux remarques. On aimerait de voir, dans cette suite d'études, un lien d'unité plus marqué ; bien souvent on se trouve perdu au milieu de tous ces faits et de toutes ces théories, parce qu'on ne voit pas où l'auteur veut aller, ni d'où il vient; or, en esthétique cela est d'autant plus nécessaire que jusqu'ici cette science ne s'est que trop complue dans les généralités sans applications prochaines. Il faut dorénavant que comme les autres branches de la philosophie, l'esthétique aille droit à son but : expliquer la beauté naturelle et artistique. Pour cela il est à sou-

haiter qu'elle ne perde pas de vue les principes de direction suprême que dicte à la pensée la métaphysique.

On peut regretter aussi que ces études s'occupent presqu'exclusivement de la beauté dans l'art, négligeant la beauté d'où tout art dérive : la nature. Ne serait-ce pas en elle qu'on trouverait les principes simples tirés des faits les moins complexes? Nous le pensons.

Ces réserves faites, nous recommandons les *Etudes esthétiques* à tous ceux qui s'intéressent à la science du beau. Nous avons tous à apprendre dans ce livre.

A. Walgrave.

Varie varia — primero — por Lasplasas. *La Sabiduria* (Santa Tecla, tipografia catolica, 1901).

M. Lasplasas inaugure une série d'opuscules philosophiques, sous ce titre « Varie varia ». Le premier de ces opuscules a pour objet de définir les relations de la sagesse avec la philosophie et les sciences. — L'auteur lui-même, dans la conclusion de son étude, nous dira ce qu'il a entendu prouver : « Il me semble, dit-il, avoir clairement démontré : 1° « l'existence de la sagesse, son autorité et son excellence par rapport à la philosophie et aux sciences ; 2° que l'objet propre de la sagesse, ce qu'elle *affirme*, c'est la réalité du fait, la chose en soi, la substance de l'être. — Au contraire, l'objet propre de la philosophie et celui de la science, c'est la manifestation idéale (lo conocido) de la chose, un aspect de l'être, une face du fait, entre ceux qui sont accessibles à nos spéculations » (p. 91). — Puis vient cette phrase qui, tout en servant de conclusion à l'opuscule, nous en donne la clef : « Lo *sabido* es la cosa en si *totaliter* : lo *conocido* es lo *partialiter* que de la cosa puede alcanzar mi facultad cognocitiva. » La chose *sue*, c'est la chose en soi, prise dans sa totalité. La chose *connue*, c'est de cette chose cet aspect particulier qu'atteint par une étude spéciale ma faculté de connaître. — Dès lors aussi s'offre à l'esprit cette difficulté contre la thèse de l'auteur : si la sagesse est antérieure à la philosophie, puis-je, par la sagesse, *savoir* déjà l'objet en lui-même pris dans sa totalité ? Ce même savoir n'est-il pas le fruit même des sciences, philosophiques ou physiques ?... M. Lasplasas répond : « Dès le principe, je sais, par constatation, tout ce qui doit être la matière même, l'objet des disputes philosophiques et des expériences scientifiques. Cette matière, je l'ai reçue en sa totalité, non de la philosophie, mais d'un enseignement traditionnel et social que nous ménage la Providence

de Dieu dès l'aurore de notre activité intellectuelle, et que la Sagesse divine ne laissera point se corrompre » (pp. 36, 40, 47). « Je la reçois aussi, cette matière (p. 34) de cette évolution spontanée de nos facultés qui jaillit de leur nature ; j'ai ainsi constaté dès l'abord la distinction du moi et du non-moi ; et, dans le non-moi lui-même, le fait de ma liberté en acte, celui de ma dependance, etc... En vain essaierai-je plus tard par des spéculations philosophiques, de me prouver que le monde et moi ne faisons qu'une substance (théories monistiques), — que toutes mes déterminations me sont imposées du dehors (théories du déterminisme), — que je me suffis à moi-même, que je suis pleinement indépendant (théories absolutistes) ; *pratiquement* l'instinct de la nature et le premier enseignement traditionnel prédomineront toujours ; mes premières constatations s'imposeront à moi en dépit de toutes les théories adventices » (pp. 38, 39). — La philosophie et la science ne sauraient donc entamer cette intégrité objective que la sagesse constata dès le principe, et qu'elle livra à nos spéculations ; pour être fécondes et vraies, ces spéculations doivent se régler toujours d'après les indications primordiales de la sagesse : si cet ordre est gardé, mais alors seulement, les connaissances philosophiques et scientifiques nous seront utiles ; elles nous donneront la pleine connaissance de ce que nous sûmes d'abord par la sagesse ; ces lumières acquises seront à la lueur primordiale de la sagesse, ce que sont à notre vision naturelle les perceptions qu'ajoutent les instruments d'optique ; or, de même que la vision par le télescope et le microscope se rapporte nécessairement à la vision naturelle de notre œil, ainsi les connaissances philosophiques et scientifiques doivent toujours se fonder sur nos premières constatations et les témoignages primordiaux de l'enseignement social.

Ma première critique a trait à ce nom même de « sagesse », que M. Lasplasas donne à nos premières créances. Ces adhésions spontanées ne sont, à vrai dire, que des perceptions très ébauchées, et qu'un germe de connaissance : qu'il sait peu de chose, cet enfant, et du moi et du non-moi ! Or, le propre de la *sagesse*, enseigne Aristote, c'est de découvrir les raisons cachées, d'expliquer les causes dernières des choses : seule, cette connaissance adéquate est *savoureuse (sapida)*. — Egalement, cet enseignement infaillible qui actue en moi mes premières adhésions (p. 47), ne m'a pas semblé très clairement défini : quel est pour chacun l'organe vivant de ce magistère ? Etant données et la multiplicité de ces organes et leur diversité, ou, pour mieux dire, leur opposition, pour le génie, le

tempérament, les passions, comment ce magistère demeure-t-il de fait, invariable, incorruptible ? M. Lasplasas nous dit (p. 49) : « Le magistère doit être infaillible, parce que la sagesse ne peut être que vraie ; et la sagesse doit être vraie parce qu'elle nous actue, nous informe, nous constitue ». Oui, mais cette communication qui est faite à l'enfant des principes mêmes de la sagesse, dépend — enfin — d'un acte libre qui peut être pervers, l'acte libre de celui qui est pour cet enfant l'organe vivant du magistère : quelle sera pour cet enfant l'actuation de la sagesse sous l'influence prédominante d'un tel magistère ? Ces questions et beaucoup d'autres devraient être résolues. Le traditionalisme est une doctrine surannee et fausse, qu'on pouvait croire définitivement abandonnée.

E. Lanusse.

Varie varia — segundo — por Lasplasas. *El compuesto humano* (Santa Tecla, tipografia catolica, 1901).

Dans son opuscule *El compuesto humano*, M. Lasplasas soumet à une critique sévère la définition traditionnelle : « L'homme est un animal raisonnable ». A l'entendre, cette définition ne répond pas à la constitution essentielle de l'homme ; la vraie définition serait celle-ci : l'homme est un esprit personnel dans une âme vivante.

Il n'est pas facile de voir, nous dit M. Lasplasas (p. 55), comment dans la théorie aristotélicienne, l'esprit et la faculté cognitive de l'homme sont séparables du corps. Ce qui est par essence l'acte substantiel de la matière, ne peut se concevoir actué lui-même que dans la matière. Si donc l'esprit raisonnable était — de lui-même — l'acte premier et substantiel de la matière, il répugnerait à sa nature de subsister en dehors de cette matière qu'il informe. Cette difficulté serait de fait insoluble, si l'âme humaine ne possédait deux virtualités très distinctes, dont l'une en effet ne peut s'actuer que dans la matière, mais dont l'autre est intrinsèquement indépendante de cette matière. Or l'âme humaine devient l'acte substantiel de la matière par sa virtualité inférieure, tandis que, par sa virtualité supérieure, il domine absolument cette matière, et est capable de subsister en dehors d'elle. — Mais, nous dira-t-on, pourquoi et comment des vertus si inégales, si opposées l'une à l'autre, dérivent-elles d'une racine commune, de l'âme humaine ? — Assurément, cette émanation est fort mystérieuse ; mais ce mystère est un fait qui s'impose ; le récuser, c'est récuser le témoignage même de notre conscience... Je cueille une fleur, je la flaire, je la définis ; la conscience atteste qu'un seul moi a été le premier

principe de ces opérations successives, sensitives ou rationnelles ; or, l'attribution au même moi de cette double opération est inexplicable, si d'une racine indivise n'a émané cette double activité, sensible et rationnelle. — Mais, ajoutons-nous, parce que l'activité *spécifique* d'un être est toujours la plus excellente de celles que cet être possède, il convient, dans la définition de l'homme, de choisir pour note différentielle ou spécifique, cette activité rationnelle qui le distingue essentiellement des simples animaux. — D'ailleurs, quoique irréductible à l'activité sensible, l'activité rationnelle de l'homme garde une certaine dépendance vis-à-vis des sens ; tant que l'esprit informe la matière, il cherchera toujours (j'excepte le cas du miracle) dans les connaissances sensibles, la matière, au moins radicale, de ses élaborations intellectuelles ; et ainsi les deux activités, animale et rationnelle, concourent, en toute harmonie, à réaliser la perfection totale d'une même substance, l'homme.

M. Lasplasas nous oppose plusieurs difficultés relatives à la production de l'esprit humain. Mais, répondrons-nous, de ce que cet esprit ne dépend pas intrinsèquement de la matière, ne faut-il pas conclure qu'il ne saurait terminer aucune évolution de la matière, même vivante, si Dieu n'intervenait Lui-même par sa puissance créatrice au terme de cette évolution ? Mais alors, dira-t-on, les parents sont-ils de vrais générateurs ? — Oui ; car enfin cette modification d'une matière organique, cette action d'ordre végétato-sensitif, qui est physiquement produite par les parents, Dieu Lui-même, par des lois stables, l'a ordonnée à l'information immédiate de cette même matière par l'esprit immatériel de l'homme.

D'autre part, la définition que propose M. Lasplasas détruit l'unité substantielle de l'homme : si l'âme n'actue pas immédiatement le corps humain, ce corps est une substance complète, avant que je le conçoive soumis à l'information de l'esprit. De même l'esprit est une substance complète, avant que je le considère informant ce corps vivant ; donc un simple lien accidentel relie en l'homme ces deux substances : l'unité de l'être est compromise.

E. Lanusse.

Hernsheim, *Questions adressées aux philosophes :* Notes posthumes, écrites en 1840 avec une notice sur le R. P. Hernsheim par le R. P. Danzas. — Paris, Lecoffre, 1905.

Le R. P. Hernsheim est un converti. Né d'une famille israélite, élevé en dehors des influences religieuses, il se trouvait, au terme de ses études à l'École normale, imbu de préjugés contre les dogmes catholiques et disposé à les combattre. Il était en route vers Pontivy,

en Bretagne, où il devait inaugurer sa carrière professorale, lorsque la maladie le cloua à Rennes dans une infirmerie de collège.

Au lendemain de sa guérison, il écrivait à un ami : « Il y a deux choses très propres à nous jeter dans les bras de la religion : le loisir et la pensée de la mort...La maladie m'a donné l'un et l'autre, ce qui fait que mon cœur est devenu meilleur et mon âme plus éclairée et plus tranquille...

» Laisse-moi te donner un conseil : Achète l'édition des *Pensées de Pascal*, à sept sols le volume. Il y a en a deux, prends le second avec toi et lis-le, relis-le sans cesse. Tu verras comme cette raison orgueilleuse de l'homme doit et peut s'humilier. Tu verras surtout des preuves qui t'étonneront par leur force et leur nouveauté. »

L'esprit des *Pensées de Pascal* inspire, en effet, les notes posthumes de ce sympathique Père Hernsheim. Il aime à flageller l'orgueil des philosophes « qui promettent l'immortalité à leurs doctrines dont cependant l'éloge funèbre est déjà prononcé.... Ce n'est pas la vérité qui leur plaît, mais le travail glorieux de l'intelligence ; ils poursuivent la poursuite du vrai, si l'on peut parler ainsi. »

Le converti poussa jusqu'au bout la logique de ses principes chrétiens. Lorsque Lacordaire réintroduisit glorieusement en France la robe de saint Dominique, le pieux et ardent Hernsheim s'offrit à être un de ses premiers auxiliaires. Il est curieux de voir les impressions qu'éprouva le jeune novice lorsque, désenchanté déjà de l'éclectisme de Victor Cousin, du spiritualisme de Jouffroy et de Damiron, il entra en contact avec les fortes pensées de saint Thomas d'Aquin. Il écrit : « Nous étudions la *Somme* de saint Thomas. J'ai donc trouvé une vraie philosophie qui n'est pas sous le vent de tous les systèmes et qui est la tradition de l'Ordre des Dominicains, que notre dessein est de rétablir en France. Mon cher ami, je n'ai lu encore qu'un demi-volume ; mais le rouge me monte au visage et je suis honteux pour notre siècle quand je pense qu'il ne s'occupe pas de pareils livres, qu'il réfute les enseignements qui y sont contenus, et qu'il les réfute sans les connaître. Je rougis de honte, et peu s'en faut que je ne manque de charité, quand je vois que c'est M. X... et d'autres qui sont les philosophes de la France et qu'on parle à peine de saint Thomas ; et je suis encore tout effrayé de penser que j'ai failli passer ma vie dans cet illustre corps, occupé à lutter contre ce que je n'aurais pas même connu...

... Je me sens en colère chaque fois que je relis nos philosophes et que je les vois déraisonner avec un sang-froid si imperturbable ; en vérité, je te le répète, je manquerais de charité envers eux à

cause de leur doctrine et il m'est commandé de les aimer en détestant leurs erreurs ; il m'est commandé de prier pour eux, ce que je fais bien volontiers et avec un grand désir de les voir revenir à Dieu ».

Le P. Hernsheim est désormais passionné pour la conquête des âmes. Sa correspondance et ses *Questions* découvrent à chaque page ces préoccupations élevées. Les jeunes gens ne liront pas sans émotion, ils méditeront avec grand profit ces pages religieuses. C'est le vœu de celui qui pieusement les recueillit et les édite : « Nous dédions ce petit livre, écrit-il, aux Normaliens comme un souvenir ; aux pascalisants comme un porte-bonheur ; aux Frères-étudiants de Flavigny comme un idéal et une espérance ».

D. Mercier.

Prof. L. Paolo Ferrari, *I tre ordini della conoscenza umana.* Genova, 1897. — *I fondamenti della morale e del diritto.* Genova, 1899.

Sous des allures philosophiques, le premier de ces ouvrages est une apologie de la foi catholique. Bien que le rôle principal de la philosophie ne soit pas de servir de soutènement à quelque conception religieuse, il n'est pas sans intérêt d'examiner les systèmes de philosophie actuellement en vogue dans leurs rapports avec la foi catholique.

Trois conceptions prétendent remplacer le catholicisme : l'idéalisme, le positivisme et le rationalisme ; l'auteur les expose et les attaque successivement. — Son exposition des systèmes est généralement bien rendue. Ce n'est pas cependant un principe de critique que « d'admettre *a priori* la réalité du monde externe et des choses expérimentales ». Heureusement l'auteur lui-même le reconnait au cours de son étude, et sa réfutation de l'idéalisme par l'analyse psychologique est excellente. La philosophie se rencontre avec le bon sens pour donner raison à Hume qui écrivait dans un moment d'humour : « Heureusement que comme la raison est impuissante à dissiper ces nuages (empêchant la connaissance du monde externe) la nature y pourvoit et y suffit seule. Je dîne, je fais une partie de tric-trac, je parle, je me divertis avec un ami, et quand après trois ou quatre heures de repos je veux retourner à ces spéculations, elles me paraissent si froides et si ridicules, que je n'ai plus le courage de m'en occuper de nouveau ».

Aussi est-ce le positivisme qui actuellement fascine le plus d'esprits. Le concret, le sensible seul doit être étudié ! — Le rationalisme, qui n'est qu'un positivisme mitigé, s'attaque plus

directement à la foi en appliquant ses principes à la critique scripturaire. L'auteur s'attache à démontrer contre le rationalisme la possibilité de la Révélation. Il nous semble que ce procédé constitue un vice de méthode radicale ; il suppose en effet le principe : « a posse ad esse valet illatio » ! Le christianisme est avant tout un *fait* ; établissez-le par des preuves historiques ; alors vous pourrez légitimement établir sa possibilité. Nous eussions aussi préféré voir omettre les deux derniers chapitres : « Le armonie del cristianismo col cuore, — colla fantasia ». Ne faisons par croire à nos adversaires que le christianisme est une affaire de cœur ou d'imagination. Laissons pour compte à certains de nos littérateurs, qui ne vivent que d'émotions et d'impressions, les développements de ce thème. Dans les discussions religieuses, la raison seule est en droit d'établir des principes et de légitimer des conclusions.

Le second ouvrage consacré à l'examen des fondements de la morale et du droit, est le complément du premier. Le droit y est examiné subsidiairement comme conséquence logique et naturelle de toute morale.

On peut réduire les systèmes de morale à trois groupes : l'amoralisme, la morale autonome, la morale hétéronome, qui comprend tous les systèmes de morale objective. L'auteur se borne à mettre en regard l'amoralisme positiviste et le spiritualisme traditionnel. Celui-ci est basé sur la liberté. — Peut-on expliquer la liberté ? Non : mais qui songerait à nier un fait physique parce qu'on ne peut l'expliquer ? Et nierez-vous la causalité parce que vous ne savez l'expliquer adéquatement ? Si nous sommes libres, ce n'est pas à dire cependant que dans l'exercice de cette liberté nous ne subissions en aucune façon les influences de l'atavisme, du milieu physique et social dans lequel nous vivons. Et l'auteur fait parfaitement valoir ce qu'il y a de vrai et d'exagéré dans ces théories.

Dans la deuxième partie de son ouvrage,il examine le positivisme en général d'abord ; puis les doctrines morales de ses principaux représentants : Comte, Mill, Spencer. Malgré les progrès réalisés dans les domaines politique, économique, juridique, scientifique, la morale « è in decomposizione e la putredine ammerba ». On parle beaucoup de liberté ; tout le monde veut être libre, mais seul un peuple moral est capable et digne de la liberté. Des raisons théoriques et politiques indiquent donc clairement le système qui s'impose dans le choix entre l'amoralisme positiviste, qui nie brutalement la liberté, et le spiritualisme qui la sauvegarde.

J. C.

Th., Ziehen, *Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn u. Seelenleben*. 66 S. 2, Aufl. — Leipzig, Barth, 1902. 1,80 Mk.

Après la publication similaire de Flechsig qui enregistrait des découvertes sensationnelles et documentait la psychologie sur plusieurs points, le professeur Ziehen, d'Utrecht, consacre à la question « des relations générales entre le cerveau et la vie psychique » une étude sommaire où le côté historique et critériologique du problème occupe la première place. Et c'est ce qui fait l'originalité et la valeur de cette conférence dans laquelle l'auteur, à la suite de recherches personnelles, insère nombre de renseignements historiques nouveaux sur le rôle attribué au cerveau, au cœur, etc.

Cependant sa brochure nous permet de constater et de regretter une fois de plus l'ostracisme dont on frappe trop souvent les ouvrages néo-scolastiques, malgré la place considérable que ceux-ci accordent aux données scientifiques et aux théories contemporaines. Car, s'il avait étudié dans leur entièreté deux ou trois traités généraux de philosophes néo-thomistes, M. le professeur Ziehen n'eût pas parlé « des idées innées des scolastiques » (cf. S. Thomas, *S. Théol.* I, q. 84, a. 3) ni écrit : « le réalisme scolastique est encore plus étroitement apparenté aux conceptions platoniciennes, mais il se distingue d'elles en ce qu'il n'attribue aux idées qu'une existence dans les objets individuels ». L'auteur se méprend sur le sens des textes empruntés à saint Thomas, lorsqu'il écrit : « L'intellect possible, c'est-à-dire l'intelligence qui s'occupe de l'universel, et la volonté travaillent, comme saint Thomas ne cesse de le répéter, sans organe corporel ; ... au chapitre 72 du 2e livre de la *Somme philosophique* (quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte), se trouve expressément rejetée toute localisation spéciale ». Ce chapitre même laisse la porte ouverte à la théorie des localisations expressément affirmée ailleurs par le Docteur angélique, entre autres, pour le sens commun (*de potentiis animae*, cap. IV), pour l'estimative (*S. Theol.*, I, q. 78, a. 4) et pour la mémoire sensitive (I *Dist* 3 ; q. 4, a. 1, ad 2m).

De même, pourquoi le distingué professeur passe-t-il sous silence les doctrines néo-scolastiques lorsqu'il énumère et discute dans la seconde partie, les solutions données au problème des relations entre le « matériel et le psychique », entre les processus matériels du cerveau et les sensations? Le néo-thomisme, en effet, se flatte d'avoir des réponses en harmonie avec les données de l'expérience aux questions psychologiques et critériologiques qu'impliquent ces formules. Il défend notamment une solution critériologique qui ne

diffère pas sensiblement, au point de départ, de la théorie esquissée par M. Ziehen à la fin de son excellent *Leitfaden der physiol. Psychologie* (Iena), longuement exposée dans sa *psycho-physiologische Erkenntnisstheorie* (Iena, Fischer) et rappelée ici-même en guise de conclusion. Seulement nous ne croyons pas que de la reconnaissance d'un fait primordial de conscience on puisse légitimement tirer, à la lumière d'une analyse complète de l'expérience, les conclusions idéalistes du D[r] Ziehen qui, bien qu'il soit médecin, se déclare partisan de la philosophie allemande de l'immanence.

A. Pelzer.

Traité théorique et pratique de Pédagogie chrétienne, 1[re] Partie, par Achille V. A. (Namur, 1902). — *Traité théorique et pratique de Méthodologie*, par le même (Namur, 1897).

Ces deux ouvrages sur la pédagogie seront lus avec fruit par tous ceux qui se vouent à la tâche ardue de l'enseignement primaire ; ils y trouveront un exposé clair et méthodique des questions qui intéressent la philosophie de l'éducation.

Voici, d'après l'auteur, les principes qui dominent toute la pédagogie et ses multiples applications : L'instituteur doit connaître la nature et les lois qui régissent le développement de l'enfant; — l'éducation doit être basée sur la religion ; elle doit être complète, bien ordonnée, progressive et harmonique; — l'éducateur doit étudier les rapports, analogies et harmonies qui existent entre les trois objets de l'éducation : le corps, l'esprit, le cœur ; — il doit étudier chacun de ses élèves ; — il doit régler les pensées et les sentiments de l'enfant pour gouverner sa conduite extérieure ; — il doit exercer en la dirigeant, l'activité de l'élève sans violenter inutilement sa liberté; — il doit s'assurer le concours de toutes les influences qui peuvent le seconder. Dans le développement de ces thèses, l'auteur avec beaucoup d'à-propos rencontre les fallacieuses théories de J. J. Rousseau et fait bien ressortir ce qu'elles ont de peu fondé. — L'auteur de ces livres a compris que seule une bonne conception de la psychologie peut donner au maître la vue claire de la voie à suivre, l'intelligence nette des facultés diverses de l'enfant, de leur fonctionnement, de leur perfectionnement possible; des défauts auxquels elles peuvent être sujettes et des remèdes à y apporter. D'après l'auteur, « la théorie pédagogique de chaque faculté, pour être complète, devrait embrasser les points suivants : 1° définition, division le cas échéant, et qualités de la faculté pour la faire connaître aussi parfaitement que possible; 2° démonstration de son importance afin de l'apprécier à sa juste valeur tant absolue que

relative; 3° énumération et explication des moyens pratiques à employer pour l'exercer avec fruit, afin de mettre l'instituteur en état de la développer logiquement et efficacement chez ses élèves (p. 108). Aussi l'auteur pense-t-il que « le programme officiel des écoles normales éloigne à tort le troisième point des précédents, séparant la théorie pédagogique d'une faculté de sa partie psychologique et scindant ainsi la matière des cours » (p. 109).

Si le Frère Achille a clairement condensé les éléments essentiels de la psychologie, de ci de là, cependant, il y a des remarques critiques à faire. Voici où l'expression trahit certainement la pensée de l'auteur : « La personnalité humaine se compose de deux parties bien distinctes : le corps matériel et l'âme spirituelle, *unis l'un à l'autre par le système nerveux...* » (p. 74). A toute évidence, cette affirmation ne tient que dans le matérialisme. L'âme et le corps sont *unis* par une composition physique dont le « comment » nous échappe. Il faudrait aussi modifier la définition de la psychologie (p. 100) dont l'objet exclusif n'est pas l'âme humaine; la preuve de l'immortalité de l'âme par la justice divine (p. 103). Les principes de finalité et d'ordre (p. 122) ne sont pas des axiomes évidents ou premiers principes; mais ils sont le fruit de l'induction. La certitude morale, tirée de la raison pratique (p. 124), n'est pas une certitude d'un ordre spécial et qui a une valeur spéciale; toute sa valeur se ramène à la certitude intellectuelle qui résulte de l'évidence du rapport entre le sujet et le prédicat.

La Méthodologie — dont s'occupe le second ouvrage du Fr. Achille — est la partie de la pédagogie qui traite des lois de la méthode à suivre dans l'*enseignement*. Ces deux sciences, dit l'auteur, sont considérées à tort comme distinctes par quelques auteurs : leur trait d'union naturel n'est autre que la connaissance élémentaire de l'âme, de ses facultés et des opérations propres à chacune. C'est de l'analyse raisonnée des facultés de l'âme que découle l'énumération, plus ou moins arbitraire sans cela, des principes didactiques.

La première partie de l'ouvrage traite de la méthodologie générale; la seconde, de la méthodologie spéciale de chaque branche de l'enseignement.

J. Ceulemans.

Ensayo de una definicion de la Escolastica, por Lasplasas. — Barcelona, 1903.

Dans cet opuscule un peu désordonné,deux points attireront notre attention : d'abord une critique de la définition de la philosophie scolastique proposée par M. De Wulf dans *Revue philosophique* de

juin 1902; ensuite une critique de la philosophie scolastique prise dans son ensemble.

Voyons le premier point : Lasplasas est d'accord avec M. De Wulf pour admettre que les caractères *extrinsèques* ne *définissent* pas une philosophie. Ce qui ne l'empêche pas d'écrire : « Les éléments constitutifs de la philosophie scolastique sont la philosophie aristotélicienne et les *data* de la foi catholique : enlevez l'élément aristotélicien, la philosophie n'est plus scolastique; enlevez l'élément catholique, elle ne l'est plus davantage » (p. 109). Cependant cette définition de M. Lasplasas ne sert en rien à la connaissance de la synthèse scolastique. Après avoir cité la définition descriptive que donne M. De Wulf de la scolastique en passant en revue ses doctrines organiques et en notant leurs caractères, l'auteur ajoute : « il est facile de prouver que ces signes et caractères n'appartiennent pas à la scolastique. Même s'ils lui appartenaient, ils ne la définiraient pas, parce qu'ils ne lui appartiennent pas *exclusivement*. M. De Wulf a oublié une *loi* importante dans le cours de son étude : une philosophie n'est pas nécessairement ce que ses auteurs souhaitent qu'elle soit. C'est le lien logique des idées qui imprime son caractère à un système; or pour prouver que la scolastique est créationniste, personnaliste, etc., il ne suffit pas de dire que les scolastiques l'étaient; mais il faut prouver que ces caractères découlent logiquement du système. Or du système scolastique on déduit logiquement le contraire » (pp. 10-11).

En effet — et c'est le second point que nous voulons aborder — : La philosophie scolastique dans son ensemble est entachée d'un vice radical, en tant qu'elle est le développement de l'aristotélisme. « J'ai toujours cru et je crois encore que jusqu'à un certain point l'aristotélisme a été et est pour la philosophie ce qu'est pour l'humanité le péché originel. Les péchés mortels philosophiques du Cartésianisme, du Spinozisme, du Kantisme étaient contenus dans l'aristotélisme à l'état embryonnaire, et en sont sortis naturellement. Le virus aristotélicien a rendu vains les grandioses efforts des scolastiques et des néo-thomistes. Les néo-scolastiques croient que ce qui importe est de défendre et de propager le néo-thomisme, alors que ce qui importe vraiment est d'expliquer et de défendre la vérité, avec ou sans scolastique »! Le programme des néo-scolastiques a été assez souvent et assez clairement exposé, pour ne pas être ignoré à ce point par un homme qui se prétend au courant des publications philosophiques.

De plus, pour être en droit de juger une cause, il faut la connaître. Montrons par quelques citations jusqu'à quel point notre

auteur méconnaît la scolastique : « Les scolastiques expliquent l'existence de Dieu par l'argument de causalité ; en remontant de l'effet à la cause, il faut arriver à une cause première. Les néo-thomistes ont repris cet argument, sans voir que le concept de cause implique nécessité dans l'effet et que l'effet doit être de même nature que la cause » (p. 130) ; que par conséquent la valeur probante de leur argumentation est nulle. — Quant à la liberté : « l'erreur kantienne et l'erreur thomiste procèdent d'un même faux concept de la liberté. Elles supposent toutes deux que la liberté est sauvegardée quand la cause nécessitante ne provient pas de l'extérieur, en violentant la nature opérante. Elles confondent ainsi le libre avec le naturel, ou volontaire et spontané » (p. 55). « La scolastique est subjectiviste ou phénoméniste, à la façon de Kant, dans sa théorie de la connaissance intellectuelle des êtres corporels (que nous ne connaissons pas directement, mais au moyen de certaines formes abstraites du *phantasma*) ; elle l'est aussi dans la théorie de la connaissance sensible (les sens externes ne connaîtraient pas directement les êtres corporels, mais au moyen de certaines formes sensibles imprimées en elles par ces mêmes êtres corporels). Aucune de ces deux connaissances ne saisit donc l'objet réellement existant, mais son image ; la scolastique en fait donc l'équivalent de connaissances imaginaires » (pp. 51-52).

Comme on le voit, ces critiques visent les théories essentielles de la scolastique et du néo-thomisme. Il nous paraît cependant qu'elles effrayeront très peu leurs partisans, parce qu'elles font de suite songer à un des faits d'armes d'un héros de légende qui a rendu célèbre le pays de notre auteur. C'est la seule réponse à lui opposer. Ces objections, d'ailleurs, ne doivent pas nous étonner sous la plume d'un philosophe qui ose écrire : « Moi j'ai été *le premier* à me prévaloir de la solution *créationniste* dans le problème de l'origine des êtres ; ... moi j'ai été le premier parmi les philosophes à donner une explication de la notion de « *personne* » ; avant moi la « personne » pour les philosophes n'était qu'un logogriphe » ! (p. 25).

J. Ceulemans.

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, von Alois Riehl. — Leipzig, Teubner, 1905.

Encore que ce livre ne contienne aucune vue neuve ou originale, nous l'avons lu avec plaisir et profit. De nos jours, le premier problème philosophique, dit l'auteur, a pour objet la philosophie elle-même : ce qu'elle veut et ce qu'elle doit être ; ce qu'elle a été et ce qu'elle est. La réponse à ces questions semble seule pouvoir constituer

une vraie introduction à la philosophie; et cette réponse se découvre le mieux, lorsqu'on passe en revue l'ensemble des systèmes philosophiques. L'auteur retrace les grands traits de cette histoire. Son exposition est claire, logique : nous regrettons d'autant plus de devoir y relever certaines insinuations tendancieuses. C'est ainsi qu'on ne voit pas, et l'auteur n'a garde de le montrer, comment « le système héliocentrique ne pouvait s'accorder avec le système de croyance officiel de l'Eglise catholique » ; et on s'étonne de rencontrer sous la plume d'un homme de science les légendes sur Galilée.

Voici dans ses grands traits le contenu de l'ouvrage : un renouveau philosophique s'est produit depuis le milieu du dernier siècle et il a cela de caractéristique qu'il inaugure une tendance vers une synthèse scientifico-philosophique. Par là nous en revenons aux maîtres grecs, pour lesquels il n'y avait pas de science en dehors de la philosophie; ou, plus exactement, pour lesquels toute science était considérée comme partie intégrante de la philosophie.

Le développement des sciences positives a assuré la constitution de leur domaine propre. De là un problème, qui, sans être totalement ignoré de l'antiquité, n'a acquis sa vraie signification que dans les temps modernes : quelles sont la nature et les limites de la connaissance scientifique? Par ce problème la philosophie entre de nouveau en contact avec toutes les autres sciences, sans empiéter sur aucune d'elles.

L'auteur nous retrace d'une plume alerte les découvertes du XVI[e] siècle et les âcres querelles qu'elles ont suscitées. De nos jours nous savons difficilement nous faire une idée des répugnances que devaient provoquer les systèmes d'un Copernic, d'un Képler, d'un Galilée ; tant ils allaient à l'encontre de toutes les idées reçues. Mais s'ils étaient « le premier triomphe de la pensée sur la pure constatation des faits sensibles », la cause en est uniquement en ce que l'esprit humain eut alors à son service des instruments plus perfectionnés.

De ces découvertes naquirent de nombreux systèmes philosophiques essentiellement différents : il n'en faudrait pas plus pour prouver que ces mêmes découvertes ne sont pas nécessairement liées à tel ou tel des systèmes philosophiques étudiés par l'auteur.

Si donc ces dernières années on a dit et écrit : « Zurück zu Kant », il faut aussi avoir le courage d'avouer « que la philosophie kantienne est vieille d'un siècle ; que depuis lors les sciences ne sont pas restées stationnaires, et que la philosophie par conséquent ne peut s'attarder à Kant ». L'avenir reste ouvert à une synthèse toujours plus compréhensive. Quelques jeunes ont cru que Nietzsche

allait leur donner cette synthèse; mais notre auteur ne se fait pas faute de détruire leurs illusions et de renverser sans pitié la statue de l'idole. J. Ceulemans.

G. De Lescluze, *Les secrets du coloris. Guide pratique.* Brux., 1901.

Dans la *Revue Néo-Scolastique* de mai 1901, nous avons donné une analyse détaillée de l'intéressante brochure que l'auteur venait de publier sous le même titre. C'était un traité théorique de l'harmonie des couleurs que De Lescluze nous offrait ; dans la présente brochure il nous donne pour ainsi dire un manuel de solfège. Passant de la théorie à la pratique, il indique une série d'exercices méthodiques à faire par celui qui voudrait rationnellement se former dans l'art du coloris. La matière par elle-même est aride, mais l'esprit pétillant de l'auteur réserve au lecteur d'agréables surprises dans des notes pleines de bon sens et de verve, où il fait une guerre acharnée à l'esprit de routine dans toutes les branches de l'enseignement.

J. Homans.

La « psychologie du Purgatoire », par l'abbé J. A. Chollet, professeur aux Facultés catholiques de Lille. — Paris, Lethielleux.

M. Chollet a entrepris une série d'études intitulée *Psychologie surnaturelle.* Persuadé que les conclusions de la psychologie rationnelle ont leur application dans le monde surnaturel, l'auteur a voulu se baser sur ces données pour décrire le fonctionnement de l'esprit et de la volonté, quand l'âme est envahie par l'élément surnaturel de l'Au-Delà.

Le présent volume, le second de la série [1]), est une analyse de l'état de l'âme au Purgatoire. Décrire en un tableau réel et clair la vie de l'esprit et du cœur dans ce mystérieux séjour, n'est pas chose aisée ; l'auteur, cependant, grâce à ses solides notions de psychologie, y est parvenu, à l'entière satisfaction du lecteur. L'étude des sentiments de l'âme au Purgatoire est plus complexe encore : plongée dans les indicibles douleurs du feu et de l'éloignement de Dieu, l'âme est-elle capable de jouir réellement ? L'auteur tient, sans hésiter, pour l'affirmative. Il part de la notion de la jouissance qu'il appelle « la paisible et consciente possession d'un avantage acquis ou inné, d'un but poursuivi et atteint ». De là, il nous retrace les joies intimes que l'âme souffrante ressent dans l'activité même de son esprit, dans la purification progressive de son cœur,

1) Le premier est intitulé *La Psychologie des Elus.*

et dans l'ascension continuelle de tout son être vers Dieu, terme de son mouvement.

Le caractère plutôt théologique du livre nous dispense d'examiner ici la valeur de ses idées, fondées, d'ailleurs, la plupart sur les grands théologiens. Le grand mérite de l'œuvre est d'avoir su mettre à la portée de tous les notions abstraites de la psychologie scolastique, et d'en avoir, avec bonheur, appliqué les conclusions à l'état de l'âme qui, séparée du corps, n'est pas encore arrivée au terme de sa destinée.

J. L.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Aquasparta (S. E. le Cardinal Fr. M.). — Quaestiones disputatae selectae. T. I. Quaestiones de Fide et de Cognitione. Brozzi-Quaracchi (Firenze). Tip. Collegio di S. Bonaventure, 1903.

Schmoller (Gust.). — Politique sociale et Economie politique (Questions fondamentales). Trad. revue par l'auteur. Paris, Giard et Brière, 1902.

Hammond (Wil. Alex.). — Aristotle's Psychology. — A Treatise of the Principle of Life *(De Anima* and *Parva Naturalia)*. Translated with introduction and notes. London, Swan Sonnenschein and C°, 1902.

Lemos (R. P. Placide-Angel). La vida organica en si misma y en sus manifestaciones. Conferencia. Carta-Prologo de D. F. Romero Blanco, catedratico de Anatomia descriptiva y Embriologia, y Rector de la Universidad de Santiago. Madrid, Gregorio del Amo, 02.

Rolfes (Dr Theol. E.). — Des Aristoteles Schrift ueber die Seele. Uebers. u. erklärt. Bonn, P. Hanstein, 1901.

Gollier (Théophile). — Essai sur les Institutions politiques du Japon. Bruxelles, J. Goemaere, 1903.

Willner (Dr Hans). — Des Adelard von Bath Traktat « de Eodem et Diverso ». *Beiträge z. G. d. Philos. d. Mittelalters*, hersg. v. Dr Clemens Baeumker u. Dr G. Fr. von Hertling, Bd IV, H. 1, 1903. Münster, Aschendorff, 1903.

de Sorbon (Robert). — De Conscientia et de Tribus Dietis, publiés avec une introduction et des notes par Félix Chambon. Paris. Alph. Picard, 1903.

Sidgwick (Henry). — Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr Herbert Spencer and J. Martineau. London, Macmillan and C°, 1902.

Baldwin (James Mark). — Dictionary of Philosophy and Psychology including the principal conceptions of ethics, logic, aesthetics, philosophy of religion, mental pathology, anthropology, biology, neurology, physiology, economics, political and social philosophy, philology, physical science, and education, and giving a terminology in english, french, german and italian. In three volumes with illustrations and extensive bibliographies. London, Macmillan and C°, 1901.

Keppler (S. Mgr). — Vraie et fausse Réforme. Discours prononcé en présence du clergé de Rottenbourg réuni en conférence libre, le 1er décembre 1902. Trad. par l'abbé Charles Bègue. Fribourg, Imprimerie du B. P. Canisius, 1903.

Piat (Clodius). — Les Grands philosophes. — Aristote. Paris, Alcan, 1903.

Delaporte (L. J.). — Essai philosophique sur les géométries non-euclidiennes. Paris, C. Naud, 1903.

Surbled (Dr). — Qu'est-ce que l'Hystérie ? (Extrait de la *Science Catholique*, janv. 1902). Paris, Sueur-Charruey, 1902.

Powell (J. W.). - Nineteenth annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1897-1898. In two Parts. Washington, Government Printing Office, 1900.

Boas (Franz). — Tsimshian Texts (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology : J. W. Powell, Director). Bulletin 27. Washington, Government Printing Office, 1902.

Annual Report of the Board of Regent of the Smithsonian Institution, showing the operations, expenditures, and condition of the Institution for the year ending june 30 1902. — Report of the U. S. National Museum. Washington, Government Printing Office, 1902.

Mano (C.). — Les Etudes du clergé d'après M. Hogan (Extrait des *Annales de philosophie chrétienne*). Paris, Roger et Chernoviz, 1903 ; 29 pages.

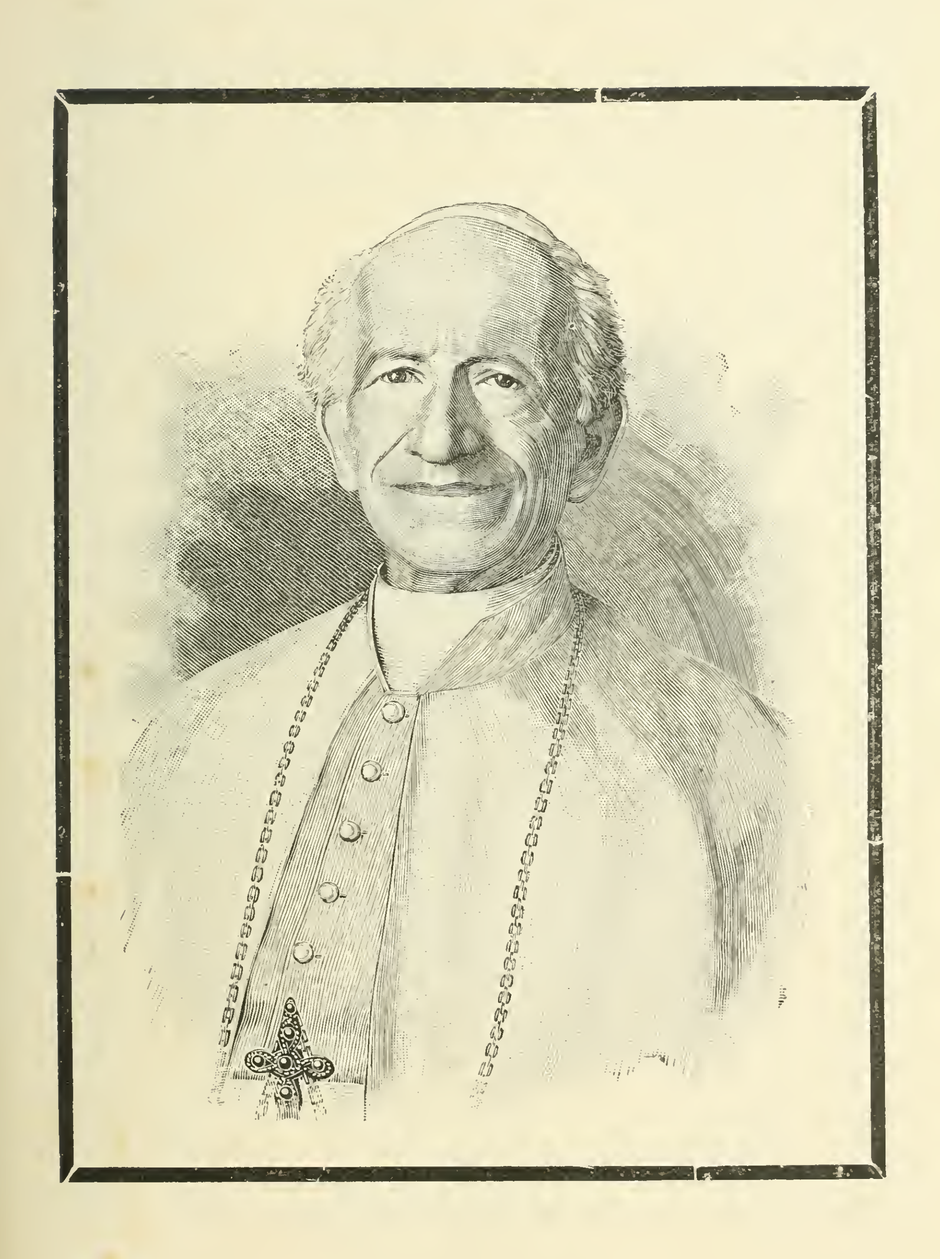
Boëssière-Thiennes (Marquis de la). — Dieu en trois Personnes déclaré par la raison. Etude philosophique. Rome, Pustet ; Paris, Lethielleux, 1903.

Facin a Bieno Tyrolensi (Dominicus). — Dissertatio de studio Bonaventuriano in qua nonnullae sententiae S. Bonaventurae falso tributae ad trutinam revocantur eiusque vera doctrina vindicatur. Quaracchi, tiprografia del Collegio di S. Bonaventura, 1902 ; 72 pages.

Nuckowski (X. Jan). — Poczatki logiki ogólney dla szkól (Eléments de logique générale). Cracovie, 1903; 197 pages.

Table des *Annales de philosophie chrétienne* d'avril 1884 à septembre 1902 dressée par M. l'abbé Carchet, précédée d'une préface historique et critique sur la situation politique, sociale et intellectuelle du clergé français par M. l'abbé Ch. Denis. Paris, Bureau des Annales et Roger-Chernoviz, 1903. Prix : 3,50 fr. franco.

Medicus (F.). — Die beiden Principien der sittlichen Beurteilung. Halle, 1902.



LEONEM · DECIMUM · TERTIUM

QUI

LABENTEM · SANCTI · THOMAE · AQUINATIS ·

SAPIENTIAM ·

ADHIBITIS · RECENTIORUM · INVENTIS

ATQUE

DOCTRINIS · EREXIT

ET

SCHOLAM · PHILOSOPHORUM · THOMAEAM

ANNO · MDCCCXIC · LOVANII INSTITUIT ·

VITA · FUNCTUM · LUGENT

QUI

HOS · DE · PHILOSOPHIA · COMMENTARIOS ·

EDENDOS · CURANT ·

Léon XIII vient de quitter cette terre.

L'humanité perd un de ses enfants les plus illustres; l'Église, son chef vénéré; les catholiques, leur Père bien-aimé.

Nous nous associons aux regrets du monde, au deuil de l'Église, aux prières des fidèles.

Mais nous ressentons, ici, une émotion particulièrement douloureuse et poignante, en songeant que celui qui s'en va dans la gloire et l'immortalité, fut le fondateur de l'Institut supérieur de Philosophie...

C'était au lendemain de l'encyclique *Aeterni Patris*. Léon XIII avait convié les catholiques à s'adonner aux recherches scientifiques et aux études philosophiques. Saint Thomas d'Aquin, le restaurateur de l'aristotélisme, devait être leur guide et leur modèle.

La parole pontificale eut un écho retentissant. Mais Léon XIII voulait qu'elle fût effectivement écoutée, obéie, suivie. Et il fit créer, à l'Uni-

versité de Louvain, une chaire destinée à l'enseignement de la philosophie thomiste.

Ce fut un commencement.

Autour de la chaire nouvelle se groupèrent une élite de jeunes gens, laïques et ecclésiastiques. Le Pape s'en réjouit, d'autant plus qu'on lui avait prédit un échec; il s'attacha à sa fondation, il en suivit les destinées avec une paternelle sollicitude. Régulièrement il se faisait renseigner sur l'enseignement donné, sur le nombre des auditeurs, sur les premiers examens subis. Les moindres détails l'intéressaient.

Le succès se maintint et grandit. — L'idée vient alors d'un enseignement plus étendu et approfondi ; d'une rénovation dans l'étude de la philosophie ; d'une organisation plus complète, combinant les cours de philosophie avec ceux des sciences naturelles et sociales ; d'un groupement de travailleurs, se divisant la tâche... Bref, l'idée de l'Institut supérieur de Philosophie.

« Mon Institut » dira plus tard Léon XIII, ... Il se rappelait sans doute ce qu'il lui en coûta d'efforts, de volonté, d'énergie, de persévérance...

Il étudia personnellement le projet, le discuta, l'approuva. Puis, à partir de 1888, les brefs succédèrent aux brefs, les sollicitations aux exhortations, jusqu'à ce que l'œuvre fût un fait accompli et que, le 7 mars 1894, Léon XIII

lui donnât définitivement sa charte fondamentale.

Dans l'intervalle, en 1892, le Pape avait créé le Séminaire Léon XIII, afin d'associer le clergé aux études et aux travaux dont l'Institut devait être le centre.

Pendant vingt ans, au milieu des graves préoccupations du Pontificat, Léon XIII n'a point cessé de veiller sur son œuvre. Il l'a soutenue toujours et souvent défendue ; il s'est ingénié à lui donner des témoignages, éclatants ou touchants, de l'intérêt le plus affectueux. Que de fois il en a parlé aux Belges qui vinrent au Vatican !

En décembre 1900, un groupe de nos compatriotes étaient allés à Rome, pour la clôture de l'année sainte ; parmi eux se trouvaient des professeurs de l'Institut. Léon XIII les entretint longuement de la Belgique qu'il avait habitée, de l'Université de Louvain où il vint parfois pendant sa nonciature. « J'aime votre Université, dit-il, j'en ai conservé le plus doux souvenir. Je suis resté fidèlement dévoué à cette grande institution. Si la Belgique est restée fidèle à Dieu et à l'Église, si elle a conservé la religion et la foi, c'est en grande partie à l'Université de Louvain qu'elle le doit. Moi-même j'ai voulu travailler à aider ses efforts, et c'est pourquoi j'ai fondé mon Institut Saint Thomas pour rehausser les études de philo-

sophie. Je veux et souhaite la prospérité de mon Institut. »

Il nous semble entendre encore ces paroles encourageantes, dites avec un accent pénétrant et soulignées d'un geste nerveux, tandis que la prunelle aquiline jetait des éclairs plus brillants. Nous les méditons, aujourd'hui que la voix est muette, la main inerte, l'œil éteint, — et elles nous réconfortent, comme le souvenir d'une bénédiction paternelle suprême...

Aussi à l'admiration que nous inspire le fondateur de l'Institut, se mêle, plus vive et profonde en ces heures de deuil, la gratitude que nous éprouvons pour notre fidèle protecteur.

Humblement et le cœur gros, nous déposons l'hommage de ces sentiments sur la tombe de Léon XIII. Et nous y joignons la promesse loyale de consacrer tous nos efforts, nos travaux et notre vie, à la réalisation de la pensée du Pape.

La Rédaction.

Louvain, le 21 juillet 1903.

X.

LE ROLE DE LA SOCIOLOGIE DANS LE POSITIVISME.

*(Suite et fin. *)*

III.

La sociologie de Comte est tout d'abord une théorie de la méthode [1]. Comme cette théorie conclut à la disparition des procédés theologico-métaphysiques et à leur remplacement par l'observation exclusive des faits, elle est un positivisme. Progressivement élargie, cette sociologie trace non plus seulement le développement de l'esprit, mais encore celui des sentiments, des activités et de toutes les manifestations de la vie individuelle et collective qui se rattachent à cette triple évolution. Prolongeant idéalement par les deux bouts la suite des faits historiques, elle remonte à nos plus lointaines origines et soulève le voile de nos destinées. Elle est de ce chef — dans la pensée de son auteur — une philosophie. Et cette philosophie est un sociologisme, à la fois parce qu'elle se sert de la méthode sociologique et qu'elle identifie les plus hautes réalités avec les faits sociaux. Enfin comme la sociologie, après avoir résolu le problème de nos destinées, impose

*) V. la *Revue Néo-Scolastique*, novembre 1902 et mai 1903.

1) Voici un nouveau supplément à la bibliographie sur Aug. Comte :

1902. Molenaar, *Die Geistesentwickelung der Menschheit nach Aug. Comte.* Leipzig, Uhlig. — G. Milhaud, *Le positivisme et le progrès de l'esprit. Etudes critiques sur Aug. Comte.* Paris, Alcan. — F. Brunetière, *La métaphysique positiviste (Revue des Deux-Mondes*, 1er octobre). — Michel Salomon, *L'utilisalion du positivisme (Revue de philosophie*, octobre).

1903. J. Brunetière, *La religion comme sociologie (Revue des Deux-Mondes*, 15 février).

à la pensée, aux affections et aux actions, à l'homme tout entier, une discipline sous l'égide de laquelle il puisse développer son être — sans contradiction avec lui-même, ni heurt avec le développement d'autrui, — dans l'unique sens de sa destinée, elle devient une religion. Car le propre d'une religion est d'encadrer d'une manière complète l'activité privée et sociale par une discipline qui fasse converger toutes les manifestations humaines vers le but de la vie. Et comme le but de la vie ne peut être ni au-dessus, ni au-dessous de l'homme social — attendu que celui-ci est l'être suprême — cette religion sera la religion de la société ou la sociolâtrie.

En se développant la sociologie, d'une théorie de la méthode devient d'abord une philosophie et puis une religion. Mais son contenu comme philosophie et comme religion est prédéterminé par ce qu'elle est comme théorie de la méthode : elle rejette la théologie et la métaphysique ; le spiritualisme ne peut avoir de place dans son élaboration philosophico-religieuse. Mais il suffit que cette exigence soit respectée pour que ses transformations successives ne recèlent ni illogisme, ni contradiction. Il n'y a aucun dualisme dans l'œuvre de Comte.

Que vaut la prétention de la sociologie d'être à la fois une méthode, une philosophie et une religion? Une méthode absolument générale doit être vide : elle ne peut impliquer en elle-même la solution des questions auxquelles on devra l'appliquer. Elle doit être indifférente et laisser subsister la possibilité de toutes les conclusions : autrement elle est un instrument vicieux, inapte à l'exécution de certaines tâches peut-être nécessaires, elle cesse d'être une méthode pour devenir une doctrine. Effectivement la loi des trois états est bien une doctrine. Mais c'est une doctrine erronée. Elle oppose l'observation positive, la métaphysique et la théologie et se demande laquelle sortira victorieuse de la lutte. Question mal posée ! Ce qui s'oppose dans ces trois méthodes, ce sont leurs extensions arbitraires. Ramenées

dans leur lit naturel, elles se superposent au contraire : l'une mène à l'autre. La plus élevée commence où l'inférieure finit. Aucun conflit n'est possible entre elles, parce que chacune vise un objet différent. La prétention de trancher les questions de faits par des spéculations théologico-métaphysiques est énorme et inadmissible ; mais celle de trancher les questions métaphysiques par des observations de faits est pareillement contradictoire. Y a-t-il un au-delà ? L'observation positive n'a rien à voir dans cette question, parce qu'elle porte sur un objet qui, par hypothèse, est soustrait à ses prises. Si le postulat de l'opposition et de la lutte des trois méthodes est arbitraire et erroné, demander à l'histoire d'examiner cette lutte — qui n'existe pas — et d'en pronostiquer l'issue, c'est poser une question sans objet. La sociologie est incompetente pour trancher le problème de la méthode.

Elle l'est encore pour trancher celui de nos destinées. Le problème de nos destinées est passionnant et tragique à la fois. S'il n'est pas résolu la vie n'a pas de sens, et d'après la solution qu'on lui donne le sens de la vie est tout différent. En réalité, on n'entreprend de rechercher notre origine et notre nature que parce que cette recherche est la condition d'une solution à la question de notre fin. Où allons-nous ? Tous les autres problèmes sont suspendus à celui-là comme des moyens à leur but. A propos d'un être quelconque, on peut se demander à quoi il tend en fait dans son développement et à quoi il devrait tendre. Les deux questions n'en font qu'une, si la *force* d'agir de cet être est identique avec la *loi* de son activité. Cela n'a pas lieu pour l'homme. Celui-ci sent intérieurement que la loi à laquelle il astreint son acte n'est pas nécessairement celle à laquelle il devrait l'astreindre. La question : où allons-nous ? est équivoque ou plutôt elle est double. Où allons-nous *en fait* ? C'est à quoi répond la sociologie. Examinant le passé de l'humanité, elle prévoit le terme où elle arrivera, si elle poursuit sa marche sans changer

de direction. Où *devrions-nous* aller ? C'est à quoi elle ne peut répondre, parce que la marche de l'humanité n'est pas nécessairement d'accord avec ce qu'elle devrait être. Cette deuxième question constitue le problème spécifique de la philosophie. Est-elle soluble ? Nous ne le discutons pas actuellement ; mais si elle l'est, ce ne peut être par la méthode sociologique.

Incompétente pour trancher le problème de la méthode et celui de la philosophie, la sociologie ne peut devenir une religion parce qu'une religion suppose une philosophie. En admettant même que la religion a pour fonction exclusive de donner à la vie entière, individuelle et collective, une discipline rigoureuse assignant son rôle à chaque pensée, à chaque sentiment, à chaque action, réglant leurs mutuelles relations, et orientant leur masse vers un unique but, la sociologie ne pourrait encore être une religion. Car enfin cette discipline sera une discipline « en l'air », si la question de notre destinée vis-à-vis de laquelle la sociologie est incompétente, n'est pas résolue. D'ailleurs, s'il est vrai que la religion a pour effet d'engendrer une discipline de la vie, il est tout aussi vrai qu'elle n'arrive jamais à ce résultat que par un recours au divin, au surnaturel, qu'en satisfaisant nos aspirations au mystérieux. Cela est vrai *a priori*, parce que la solution du problème philosophique sera métaphysique et théologique ou ne sera pas ; cela est vrai *a posteriori*, parce qu'éliminer de la religion le surnaturel c'est la mutiler. Pour appauvrir le concept de « religion » au point d'en éliminer le surnaturel, Comte n'a pas limité son abstraction statique — ce qui était exigé par la méthode — aux religions historiques, mais il l'a étendue à celle qu'il avait l'intention d'instituer. Grâce à cet artifice,le divin a pu lui apparaître comme accidentel dans l'évolution religieuse ; mais en se tenant sur le seul terrain solide en l'espèce, celui de l'histoire, il a incontestablement tort. Donc, tout d'abord et en acceptant pour complète la définition de la religion

donnée par Comte, la sociologie ne peut être une religion parce qu'elle se donne à tort pour une philosophie. La religion fût-elle indépendante de la philosophie, la sociologie de Comte ne pourrait encore en être une parce qu'elle frappe de mort le surnaturel.

Il y avait certainement une immense originalité à ramener les grandes questions de méthode, de philosophie et de religion à des questions d'observation sociale. Mais précisément ces promesses étaient trop originales pour pouvoir être tenues. Aussi n'éprouve-t-on que déception quand on s'avise de rechercher dans l'œuvre de Comte comment ces promesses ont été exécutées. Cela explique le peu de succès qu'elle obtint au début et le scepticisme persistant dont on fit longtemps preuve à l'égard de l'idée même d'une sociologie. Il fallut du temps et de la réflexion pour se rendre compte que son fondateur lui avait assigné pour fins principales des buts inadéquats à ses moyens de recherche et s'apercevoir que, débarrassée de prétentions insoutenables, la sociologie était une science réelle, ayant son objet propre et sa méthode définie. Aujourd'hui on a pris conscience de sa valeur exacte, de sa parfaite légitimité aussi longtemps qu'elle reste enfermée dans le domaine hors duquel — dans l'intérêt même de son avenir et de son progrès rapide — elle n'aurait jamais dû sortir. De là l'efflorescence de travaux qu'elle suscite et de chercheurs qu'elle attire. Mais c'est le sort de toute invention de nuire au début à son propre succès en éveillant des espérances qu'elle est incapable de réaliser.

Laissant de côté les prétentions critiques, philosophiques et religieuses que s'arroge bien indûment la sociologie d'Aug. Comte, reste à savoir ce qu'elle vaut en elle-même, comme recherche sur l'objet véritable d'une sociologie objective. Quand elle relate des faits, elle est généralement exacte. On doit cependant regretter qu'elle en relate si peu. Comte n'a guère connu que le gros de l'histoire. Sa volonté de bâtir un système complet lui imposait

l'obligation, s'il voulait arriver au bout de son énorme tâche, de n'observer que les traits les plus saillants de la vie des peuples. L'ethnographie lui a été complètement fermée. Mais quand elle interprète ces faits et échafaude ses lois, elle se fourvoie complètement. Elle dépasse généralement alors les inductions permises par les faits et elle contredit d'autres faits qui lui ont échappé ou qu'elle a méprisés [1]). La raison en est que Comte délaisse l'observation et devient déductif dès qu'il travaille à la construction de son système. A une observation grossière de l'histoire, il appuie une perspective d'avenir, dans la description de laquelle — de son propre aveu — l'imagination joue un certain rôle. Il projette ensuite dans le passé autant de liaisons nécessaires entre les faits qu'il en faut, afin que ce passé puisse être interprété comme la stricte préparation de cet avenir. Société humaine *une*, gouvernée par un seul pouvoir spirituel international et par une multitude de pouvoirs temporels disséminés ; société totalement positive, industrielle et altruiste : voilà le fond de cet avenir. Cette intuition d'avenir étant fondée en partie sur une observation préalable de l'histoire, en partie sur des données subjectives, il n'est pas étonnant que les lois sociales posées en vue d'amener l'histoire à réaliser par son cours naturel cet avenir, soient en partie d'accord et en partie en désaccord avec l'histoire elle-même. Ainsi s'explique la dissonance que l'on rencontre chez A. Comte entre les faits et leur interprétation. A l'inverse de Hobbes et de Rousseau qui se donnaient l'homme primitif et tiraient de lui les états postérieurs de l'humanité, Comte se donne l'homme définitif et de celui-ci déduit les états antérieurs des sociétés. Dans la mesure où il a observé l'histoire et tient compte de cette observation pour élaborer son hypothèse sur l'homme de demain, il est réellement

1) Nous avons donné çà et là dans nos deux articles précédents, les éléments d'une preuve pour cette assertion. Mais on fera bien de lire ce que nous avons écrit là-dessus au ch. XXI de notre étude sur la « Sociologie positiviste » (1902).

du XIXe siècle ; mais il est du XVIIIe dès que, l'œil fixé sur cette hypothèse, il aborde l'explication de l'histoire. Il est homme de transition entre le siècle de la déduction et celui de l'observation. Il ressemble à Taine par la méthode qu'il préconise et paraît appliquer ; il ressemble à Rousseau — sauf la différence dans les points de départ de la déduction — par celle qu'il pratique en réalité.

Quant à l'originalité du contenu de la sociologie de Comte, il nous faut avouer que toutes ses pièces ou à peu près sont empruntées soit aux devanciers, soit à l'atmosphère intellectuelle de l'époque. On peut les retrouver avec moins de développement chez ses précurseurs et ses contemporains. Sa sociologie est, en somme, un éclectisme. Mais il est difficile de fondre en un système unanime des fragments enlevés à des constructions multiples et variées. Comte y a réussi et en cela réside son originalité qui porte donc sur l'ensemble et non sur les éléments de son travail. Il a l'originalité que possède nécessairement tout éclectisme cohérent. Juger ainsi l'œuvre de ce penseur, ce n'est ni la rabaisser, ni surtout déprécier sa signification historique que nous croyons extrêmement grande : c'est même l'expliquer. Elle était la formulation nette et précise d'un courant d'idées général, mais encore diffus et latent au moment où Comte entrait en scène. En le ramassant dans une synthèse bien organisée, il a décuplé sa puissance : de là son succès grandissant dès que, vingt ans plus tard, on commença à lire et à étudier les ouvrages où il s'était condensé.

On discute beaucoup en ce moment la question de l'utilisation du positivisme. Il s'agit de son utilisation apologétique. Comte a rendu justice aux institutions catholiques. Il en a montré l'opportunité, la valeur sociale et les heureux effets. A la vérité, il a limité au moyen âge l'extension de ce jugement favorable ; mais il ne serait pas malaisé, sans sortir du point de vue positiviste, de l'appliquer aux siècles postérieurs. Toutefois, loin que la valeur sociale du christianisme prouve sa divinité, elle montre au contraire, selon lui,

qu'il était en accord parfait avec le milieu où il s'est développé : il en était comme la fleur naturelle. Dans son système, la haute valeur d'une idée ou d'une institution est la preuve de sa normalité et de sa parfaite naturalité. Dès lors, peut-on recourir aux jugements sympathiques qu'il a portés sur nos institutions pour étayer une démonstration apologétique ?

Nous pouvons être en désaccord avec lui sur l'explication de la valeur sociale du catholicisme. Mais si cette valeur nous est contestée — et cela arrive parfois — pourquoi nous serait-il interdit de faire appel au témoignage de ce loyal adversaire ? Pourquoi, par exemple, ne pourrions-nous nous approprier sa pénétrante critique du libéralisme ? Quand on va jusqu'à nous dénier le droit d'exister, pourquoi ne serait-il pas légitime de se prévaloir de cette excellence du catholicisme pour la moralisation des sociétés — excellence reconnue par le dieu même de ceux qui nous combattent — afin de défendre nos positions ? Dans la discussion *ad hominem* on ne peut nier que le positivisme ne nous soit un aide puissant. D'ailleurs, l'explication des bons effets de la religion par sa parfaite adaptation aux besoins de l'époque, est-elle bien opposée à l'explication par sa divinité ? Il nous semble plutôt que la seconde est le couronnement de la première. La perfection de cette adaptation est telle qu'elle dépasse la puissance des efforts humains. On ne doit pas oublier que l'Eglise est divine et humaine à la fois. Elle est humaine par ses membres et elle ne peut durer qu'en répondant à chaque instant aux besoins de cette humanité.

Maurice Defourny.

XI.

EN QUELLE LANGUE

DOIT ÊTRE ENSEIGNÉE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE?

Ce problème a été posé l'an dernier (mai 1902), dans la *Revue Néo-Scolastique*, par M. Meuffels. Dans le numéro de février 1903, il en essayait la solution.

La question est fort intéressante et en un sens très importante. N'en déplaise en effet à l'habile professeur, elle touche à d'autres intérêts qu'à ceux de la philosophie.

On nous permettra de présenter ici, nous ne dirons pas quelques objections, car sur beaucoup de points nous partageons les idées de M. Meuffels, mais quelques réflexions quant à l'usage qui doit être fait de la langue latine dans l'étude de la philosophie.

I.

M. Meuffels, faisant appel à son expérience du professorat, critique l'usage où l'on est d'enseigner la philosophie en latin dans les séminaires. Il voit dans cet usage une des causes du peu de goût que montrent beaucoup de jeunes gens pour la philosophie de l'école. La philosophie, ajoute-t-il, est une science humaine; elle doit être enseignée comme toutes les sciences humaines dans la langue maternelle de ceux qui l'étudient. Elle offre déjà par elle-même des difficultés sérieuses. Il ne convient pas d'ajouter à ces difficultés celles qui résultent d'une langue morte.

Le problème ainsi posé, nous ne saurions être d'un autre

avis que l'honorable préopinant. Comment n'en serions-nous pas, nous qui depuis tant d'années travaillons pour la philosophie de l'école, et n'avons jamais écrit quatre pages de latin ? Oui, nous croyons bien que la philosophie scolastique ne pourra acquérir une influence sociale, prendre pied dans les universités, se mêler au courant de la science contemporaine, qu'en parlant la langue vulgaire.

Nous convenons de tous les inconvénients du latin. S'il conserve merveilleusement la formule traditionnelle, il expose au psittacisme. Souvent les élèves croient avoir saisi une idée quand ils n'ont fait que répéter une formule. Les professeurs eux-mêmes ne sont pas à l'abri de ce danger. Parfois, ils croient tenir une solution parce qu'ils possèdent des aphorismes qui font un effet majestueux dans une langue peu familière. Il nous est arrivé de temps à autre, en lisant des manuels récents, de nous dire : l'auteur n'oserait pas soutenir cette thèse en français.

De là un discrédit, assurément fâcheux, vis-à-vis des autres savants. Notre philosophie latine leur paraît un pur verbiage, nos formules leur semblent des associations de mots vides de sens. Malheureusement, ils n'ont pas toujours tort, à la manière dont nous usons de ces formules.

Cet inconvénient, il faut l'avouer, se produit aussi en français. Que de fois j'ai vu des jeunes gens se croire très forts en sociologie, par exemple, parce qu'ils s'étaient meublé l'esprit d'un certain nombre de phrases toutes faites ! Mais il n'y a pas de doute que le danger est plus grand dans une langue qui n'est point la langue maternelle.

Nous voilà donc absolument d'accord avec M. Meuffels sur les inconvénients du latin et sur l'utilité, je dirai la nécessité du français.

Mais le remède à ces inconvénients n'est point à chercher, il existe. Ils ont été compris dès la rénovation de la philosophie scolastique. Les universités de Louvain, de Paris, de Lille, etc., ont d'excellents cours de philosophie

scolastique en français. Partout dans les collèges catholiques la philosophie se fait en français. Si en France la philosophie de saint Thomas n'est pas encore parfaitement acclimatée dans nos écoles, la faute n'en est point à l'emploi du latin dont on ne se sert plus, mais dans la nécessité déplorable de ces examens de fin d'études avec programme imposé par l'Etat.

Les manuels et les ouvrages spéciaux en langue vulgaire ne font point défaut. Qui ne connait l'excellent cours de philosophie du professeur Gutberlet en langue allemande, celui de Mgr Mercier en français, les études de MM. De Wulf, Gardair, Farges, etc. ? Les revues françaises ou allemandes ne manquent point non plus : *Revue Néo-Scolastique*, *Revue Thomiste*, *Revue de philosophie*, *Science catholique*, *Philosophisches Jahrbuch*, etc. Voilà les éléments qu'il faut développer et par lesquels la philosophie traditionnelle arrivera à recouvrer la haute influence dans le monde. Dès maintenant, tout professeur qui veut s'en donner la peine peut trouver dans des publications en langue vulgaire de quoi former un cours très complet de philosophie.

II.

Faut-il donc faire pénétrer cette philosophie en français dans les séminaires, comme le voudrait l'honorable professeur ? Ici la question nous paraît beaucoup plus complexe.

Nous passerions volontiers condamnation sur les petits séminaires [1]. Là, il ne s'agit que de donner des notions élémentaires ; on peut admettre qu'elles soient données en français comme dans les collèges. C'est là qu'un professeur habile saura présenter un aperçu général mais substantiel de la philosophie scolastique, en faire connaître les belles solutions et en inspirer le goût.

Quant aux grands séminaires, que M. Meuffels a spéciale-

1) En France, les petits séminaires comme les collèges ont une classe de philosophie.

ment en vue, nous ne saurions faire la même concession. Ici, en effet, le problème se pose tout autrement et les raisons que nous avons invoquées plus haut n'ont plus qu'une valeur secondaire.

L'enseignement de la philosophie dans les grands séminaires n'est pas directement ordonné pour rayonner dans les universités et dans les académies. Ceux qui croiraient agir sur le monde laïque par ce moyen, se feraient une singulière illusion. Dans les grands séminaires, l'enseignement philosophique est surtout une préparation à l'étude de la théologie, cette science essentielle du prêtre.

Il faut que M. Meuffels en prenne son parti. S'il enseigne dans un grand séminaire, il doit penser surtout, non pas à former des philosophes, mais à former des prêtres et des théologiens.

La philosophie n'est pas enseignée ici pour elle-même, mais comme un instrument approprié. Le prêtre est avant tout chargé de proposer et de défendre les vérités catholiques. Or ces vérités n'ont point été formulées dans une langue quelconque. Elles ont été définies dans les conciles et par les encycliques des papes en latin, latin qui n'est point, comme on le dit, une langue morte, mais la langue officielle de l'Eglise romaine à laquelle nous appartenons. C'est donc une nécessité absolue pour le clergé d'être habitué au facile maniement de la langue latine. Un prêtre qui ne sait ni lire couramment ni parler convenablement le latin est forcément au-dessous de sa tâche, surtout s'il arrive dans les hauts rangs du clergé. Nos fonctions nous ont mis à même dans le temps de suivre d'assez près les débats du concile du Vatican. Nous avons été frappé du rôle effacé qu'y a joué le clergé français, rôle qui n'a été nullement en proportion avec l'importance de la plus ancienne et de la plus puissante des nations catholiques, de celle qui a le plus fait dans l'âge moderne pour la diffusion de la religion révélée dans toutes les parties du globe. Cet effacement tenait certainement en partie

au peu d'habitude de nos évêques d'employer la langue du concile.

On a beau faire, une religion universelle comme la nôtre, qui embrasse tant de peuples divers, doit avoir une langue à elle pour instruire et éclairer toutes ces nations. Cette langue ne peut être que le latin. Il est donc nécessaire que ses ministres soient rompus à l'usage du latin et qu'ils étudient dans cette langue les vérités dont ils ont le dépôt.

Or s'il faut étudier la théologie en latin, il faut aussi étudier en latin cette philosophie scolastique qui fournit à la théologie tous ses termes et toutes ses formules. La philosophie en français dans les grands séminaires, ce serait un premier pas vers la théologie en français. Voilà précisément pourquoi nous la repoussons, malgré certaines autorités respectables qu'invoque M. Meuffels [1]).

La théologie en français, en allemand, en anglais, etc., ce serait dans un temps donné la formation d'écoles nationales de théologie. Chaque nation arriverait à développer la science suivant ses tendances particulières. Je ne dis pas qu'on allât nécessairement jusqu'à déchirer la robe sans couture de N. S. Jésus-Christ, mais on affaiblirait infailliblement cette majestueuse unité de la théologie, si indispensable à l'unité parfaite de l'Eglise, qui enseigne partout et toujours les mêmes vérités, de la même manière et sous les mêmes formules.

Cette difficulté pourra bien se produire également pour la philosophie scolastique laïcisée. Tous nous prenons pour base la philosophie de saint Thomas ; personne cependant n'ignore qu'il y a des variantes assez sensibles dans la manière de l'entendre. Si la néo-scolastique se développe, comme nous l'espérons, il arrivera vraisemblablement qu'il se formera peu à peu une manière italienne, une manière

1) Il y aurait beaucoup à dire sur les motifs qui ont inspiré les décisions de quelques évêques français.

allemande, une manière anglaise, une manière française de la traiter. Nous aurons des écoles anglaises, françaises, italiennes, allemandes, etc., écoles sœurs, mais ayant cependant des différences sensibles :

> ... *Facies non omnibus una*
> *Nec diversa tamen qualis decet esse sororum.*

En philosophie cet inconvénient sera médiocre, peut-être même sera-t-il une cause de progrès ? Il n'en est pas de même pour la théologie qui doit maintenir intact et toujours identique le dépôt des vérités révélées.

Si l'on prend l'habitude d'enseigner la philosophie en français dans les grands séminaires, les mêmes raisons que l'on fait valoir pour le français en philosophie : inhabitude de la langue latine, peu de goût des élèves, difficulté de la matière etc. ne tarderont pas à se reproduire, renforcées encore, pour la théologie. Or, la théologie en langue vulgaire expose à des contingences que la doctrine de l'Eglise ne doit pas connaître.

III.

Très bien, répond M. Meuffels, vous me dites ce qui doit être ; moi je parle de ce qui est, du fait journalier. Que la langue latine redevienne une langue vivante et internationale, je le souhaite comme vous ; mais pratiquement, elle est morte. On ne la parle plus. J'ai enseigné en latin, je ne suis arrivé à rien. Dès que je me suis mis à enseigner en français, mes élèves ont pris goût à l'étude. Voilà le fait brutal. Faut-il donc pour des raisons théoriques perdre son temps dans un enseignement sans fruit ?

Je conviens de l'inconvénient, mais j'y vois un autre remède. C'est qu'on se remette à parler latin.

C'est impossible, direz-vous. — Je ne le crois pas impossible. Je crois même la chose assez facile. Il ne s'agit que d'adopter une bonne méthode.

N'est-il pas ridicule qu'un élève, même distingué, ait passé dix années à étudier le latin et le grec et soit absolument incapable de lire couramment un texte latin ou grec ? D'où vient cette incapacité ? Uniquement du défaut d'exercice.

Nous avons connu un jeune homme qui, en seconde, s'est mis résolument à lire à livre ouvert. Assurément les débuts ont été pénibles ; souvent on restait une heure sur une phrase incomprise, et finalement il fallait manquer à son serment et recourir au dictionnaire. Mais peu à peu le sens s'éclaircissait ; on devinait les mots plus facilement ; une phrase saisie faisait comprendre la suivante. Peu à peu on arrivait à lire une page en une demi-heure, puis en un quart d'heure, puis en quelques minutes. Finalement ce jeune homme, à la fin de ses classes, pouvait lire sans embarras et même avec plaisir n'importe quel auteur latin ou grec.

Ce qu'un élève a pu faire de lui-même avec succès, beaucoup d'élèves le pourraient faire plus facilement sous la direction d'un professeur.

Ce n'est pas que nous voulions changer la manière actuelle d'enseigner le latin. Il doit rester pour nous la langue classique dont l'utilité est surtout de provoquer une merveilleuse gymnastique intellectuelle. Rien n'est utile comme ce labeur, en apparence lent et ingrat, des classes de grammaire. Rien ne développe les facultés comme cette lutte corps à corps avec un idiome d'une supériorité incontestable, pour s'assouplir aux lois d'une grammaire parfaitement logique, rendre toutes les nuances d'une idée française par un exact équivalent latin, ou d'une idée latine par un exact équivalent français, saisir la finesse des tours propres à une langue très parfaite, s'exercer à reproduire l'élégance de la prose ou de la poésie des grands écrivains. Il y a là un travail de formation que rien ne peut remplacer. Quelque savant ou quelque habile que soit d'ailleurs un

homme, on s'aperçoit de suite si cette formation lui a manqué.

L'étude seule du français ne peut rendre les mêmes services. Ce n'est pas qu'en lui-même le français ne vaille le latin. S'il devait céder à quelque autre langue, ce serait plutôt au grec ancien, si merveilleux de clarté, de simplicité et de précision. Mais le français a le grand tort pour nous d'être la langue maternelle. Il pourrait être une langue éducative excellente pour des Japonais ou des Chinois. Chez nous, il n'appelle point cet effort qui seul peut donner à l'esprit la souplesse et la rectitude.

Nous continuerons donc à faire des thèmes, des versions, des vers latins, etc. Mais dans les hautes classes, il faudrait s'entraîner à l'usage courant de cette langue.

Le professeur de seconde ne pourrait-il point consacrer, par exemple, la première demi-heure de chaque classe à un exercice de lecture courante? Il ferait lire par un élève quelque passage non étudié d'un auteur facile; l'élève devrait en donner le sens au pied levé. S'il n'y réussissait pas, le professeur le demanderait à d'autres élèves ; finalement, il le donnerait lui-même. Quand la lecture commencerait à devenir facile, on ferait écrire à l'impromptu quelques historiettes très simples en latin. Peu après, au lieu d'écrire, on les ferait développer de vive voix. Puis viendraient de petites conversations, de courtes discussions, etc. Ces exercices poursuivis en seconde et en rhétorique, mettraient certainement les jeunes gens d'une intelligence ordinaire à même de n'être point effrayés à l'idée d'une argumentation en latin.

Où trouver, dira-t-on, le temps pour ces exercices supplémentaires? Dans notre jeunesse, on consacrait la première partie de la classe à la récitation des leçons. Est-il bien nécessaire de continuer les exercices de mémoire même dans les classes d'humanités ?

La plus grande difficulté, difficulté du reste passagère, c'est qu'il n'y a pas beaucoup de maîtres habitués à manier

couramment le latin. Avec un peu de dévouement et de travail, nous sommes convaincu qu'ils y arriveraient promptement. Ce n'est, après tout, qu'une habitude à prendre.

Voilà la réforme que nous voudrions voir adopter. Nous en souhaiterions l'application même dans les collèges purement laïques, mais elle nous parait absolument nécessaire dans les petits séminaires. Si M. Meutfels recevait des élèves ainsi preparés, il ne trouverait certainement pas que l'usage du latin fût une gène pour l'étude de la philosophie scolastique.

IV.

On nous permettra d'ajouter une considération subsidiaire : la nécessité, suivant nous, de conserver longtemps encore un endroit où la philosophie scolastique parle sa langue d'origine.

M. Meutfels ne croit pas cela nécessaire. Il croit que toute science humaine doit s'enseigner dans la langue de celui qui l'apprend. Toute idée, dit-il, peut s'exprimer dans toute langue. Saint Thomas en se rattachant à la philosophie d'Aristote, a-t-il pensé à philosopher en grec ?

Ces considérations appellent certaines réserves.

Toute idée peut s'exprimer en toute langue. Assurément, mais à une condition, c'est qu'il se rencontre un homme de génie trouvant la formule convenable en cette langue.

Les notions philosophiques surtout doivent une grande partie de leur valeur à la justesse de l'expression. Pour les formuler de manière à ce qu'elles n'entraînent aucune conséquence dangereuse, qu'elles ne soient ni exagérées, ni diminuées, il faut une étude approfondie. Quand ces formules ont été établies dans une langue, il n'est pas dit qu'il suffise de les traduire littéralement pour les transporter dans une autre langue. Les lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* peuvent se rappeler les essais tentés pour reproduire en français les principaux termes employés dans la philosophie de l'école. Ils ont pu voir quelles

difficultés on éprouve à traduire ces termes latins par des expressions à la fois équivalentes et en même temps claires, simples et maniables. Malgré beaucoup de travaux distingués, la terminologie scolastique n'est pas encore fixée en notre langue. De là un vague inévitable dans l'exposition de doctrines anciennes, une porte ouverte à une foule de divergences, et une certaine obscurité pour ceux qui ne sont pas familiers avec l'exposition latine.

Tant que cet état de choses durera, et il ne nous paraît pas près de cesser, il nous semble indispensable de conserver des endroits où l'on puisse facilement se replonger dans la philosophie latine.

Les exemples allégués par M. Meuffels ne nous contredisent en rien. Au XIII[e] siècle, saint Thomas fut précisément cet homme de génie qui sut reproduire en latin précis et nettement formulé les principaux enseignements du Stagirite. D'ailleurs saint Thomas, en toute vérité, n'est pas un simple disciple d'Aristote; il ne s'est pas borné à reproduire et à développer sa doctrine. Mais à l'aide de la méthode d'Aristote combinée avec les enseignements des Pères, il créa une philosophie vraiment nouvelle.

Notre époque n'est pas sans analogie avec celle du Docteur angélique. Comme il avait alors à combiner la philosophie grecque avec la tradition catholique, aujourd'hui nous avons à combiner la scolastique renouvelée avec les progrès de la science. Où est le nouveau Thomas qui accomplira ce grand œuvre?

Quant aux sciences modernes qu'allègue également M. Meuffels, nous le prierons de remarquer que nous les étudions dans les langues où elles ont été créées. Descartes, Laplace, Lavoisier en France, Newton en Angleterre, Copernic et Kepler en Allemagne, Galilée en Italie, et tant d'autres illustres génies en ont fixé les termes dans les mêmes langues dont nous nous servons encore aujourd'hui.

On le voit, la scolastique nouvelle est en présence d'une tâche formidable : créer en français une langue scientifique

et réaliser l'union de la philosophie et des sciences. Tant que cette tâche ne sera pas accomplie, il est utile, il est nécessaire de conserver cette vieille scolastique latine qui doit servir de type et de fondement à la philosophie catholique du XXe siècle. C'est là que l'on se reportera toutes les fois qu'il y aura doute. C'est là que l'on retrouvera toujours intacts les principes qu'une préoccupation trop exclusive des idées modernes pourra parfois nous amener à négliger. Et cette nécessité concorde parfaitement avec la nécessité que nous avons reconnue pour le prêtre de conserver même en philosophie le langage de la théologie.

En terminant, nous permettra-t-on d'ajouter un vœu spécial au clergé français ? Puisque nos prêtres doivent prendre une plus grande habitude de parler la langue de l'Eglise, ne pourraient-ils pas modifier quelque peu leur manière de la prononcer qui les isole de tous les autres clergés ? Ne pourraient-ils point, par exemple, renoncer à cette voyelle *u* qui est d'origine germanique et que les Romains n'ont jamais connue ? Surtout ne pourraient-ils pas prendre l'habitude d'observer l'accentuation, qui est marquée sur tous les bréviaires, mais dont très peu se préoccupent ? Notre méthode de mettre toujours l'accent sur la dernière syllabe déroute tous les autres peuples. En la changeant, nos prêtres pourraient éviter des aventures comme celle qui advint à un curé picard de notre connaissance. Il va à Rome et, désirant offrir le saint Sacrifice, il entre dans une église. Là, s'adressant au sacristain, il lui dit : « *Voló diceré missám* ». Le sacristain de lui répondre : « Je ne comprends pas le français ».

Cte Domet de Vorges.

XII.

L'APOLOGÉTIQUE DE M. BRUNETIÈRE.

I.

Devenu catholique, M. Brunetière ne pouvait pas se contenter d'une foi languissante. De généreuses ardeurs devaient le lancer dans la bataille religieuse. Dès sa conversion, et déjà même pendant les cinq années qui précédèrent celle-ci, le célèbre critique dont on connait la vigueur de dialecticien et de polémiste était amené, par la nature même de son talent, à faire de l'apologétique. C'est cette apologie nouvelle du catholicisme, dont il est l'auteur, que nous avons le dessein d'exposer et d'apprécier. Elle se rattache, à coup sûr, à l'apologétique dite de l'immanence, dont M. Blondel, l'abbé Jules Martin, l'abbé Charles Denis, le Père Laberthonnière, pour ne citer que les noms principaux, se sont constitués les protagonistes et les propagateurs, dont une revue, les *Annales de philosophie chrétienne*, est l'organe attitré. Cependant l'apologétique de M. Brunetière a nécessairement une physionomie originale : la puissante personnalité de son auteur y imprime son cachet.

Le premier principe que M. Brunetière pose au seuil de son apologie catholique est le phénoménisme radical, la relativité de la connaissance sensible et intellectuelle. La certitude ne peut se fonder sur le critère classique de l'évidence objective ou de la révélation du vrai objectif à notre faculté cognitive. En effet, ce critère suppose que la vérité se définit : la conformité de la connaissance avec son

objet. Or, cette définition de la vérité n'est plus admissible. « Aucun objet n'est conforme à l'idée que nous en avons, et cet axiome... est l'un des fondements de la science moderne. Les qualités des corps ne sont pas dans les corps, mais en nous, et ce que nous appelons le monde n'est qu'une projection de nous-même en dehors de nous. S'il s'établit un rapport entre la nature des objets et l'impression que nous en recevons, ce rapport ne nous apprend rien de ce qu'ils sont en eux-mêmes et n'est de son vrai nom qu'une « représentation » [1]).

Ce phénoménisme kantien, M. Brunetière aime souvent à l'exprimer dans les termes dont se sert H. Spencer, et il affirme, avec lui, la nécessité pour notre entendement de penser par relations.

A la relativité de la connaissance, qui est une affirmation de principe, M. Brunetière joint une constatation de fait. Ce sont les « faillites partielles » de la science [2]).

En proférant cette parole, M. Brunetière voulait dire que la science, — et par là il entendait uniquement les sciences naturelles, historiques et philologiques — avait failli à sa promesse de résoudre les problèmes philosophiques et religieux. Les sciences avaient prétendu remplacer la religion, et elles étaient devenues elles-mêmes, pour beaucoup d'hommes, une sorte de religion. Or il est permis d'affirmer, dès maintenant, qu'elles ont échoué et qu'elles « sont impuissantes » non seulement à résoudre » mais à poser convenablement les seules questions qui importent »... « celles qui touchent à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite et à sa destinée future » [3]). D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ? Tels sont pour Brunetière les seuls problèmes importants. De leur solution dépend le problème moral qui prime toutes les questions.

1) Brunetière, *Discours de combat. Le besoin de croire*, p. 316. Perrin, Paris, 7e édition, 1902.

2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1895 : *Après une visite au Vatican*, p. 103.

3) *Ibid.*, p. 99.

Or les sciences historiques, philologiques et historiques, en un mot la science par opposition à la métaphysique et à la religion, la science qui nous avait promis de résoudre ces problèmes primordiaux grâce à ses méthodes renouvelées et fécondes n'y est point parvenue. On peut donc parler, à bon droit, de ses « faillites partielles ». « Le progrès qu'on avait cru faire, avec Taine et sur ses traces, en « soudant » — selon son expression — « les sciences morales aux sciences naturelles » n'a pas été du tout un progrès, mais un recul »[1]).

La science, nous l'avons constaté par l'expérience de ces cinquante dernières années, est impuissante à résoudre les problèmes essentiels qui se posent à l'intelligence humaine. Ceci ne doit guère nous étonner si nous savons, d'autre part, que la raison est incapable d'asseoir sur des bases solides les institutions les plus importantes et les sciences d'ordre pratique. La raison voulait étendre son domaine à toutes choses ; rien ne devait échapper aux prises de son examen et de sa critique. Et, pourtant, nous la voyons échouer lorsqu'elle s'efforce d'être le fondement des institutions sociales les plus essentielles et les plus indispensables. « Considérons, en effet, l'histoire de l'humanité. Nous voyons bien les ruines que la raison a faites, mais nous avons plus de peine à discerner ce qu'elle a édifié »[2]).

Il est impossible de fonder en raison la société civile. De même « qu'y a-t-il de moins rationnel que le mariage ? que la propriété ? que l'Etat ? que la Patrie ? »[3]). De même encore pour la Religion : « Une religion « rationnelle » n'est pas une religion »[4]). Aussi bien parler de religion « naturelle » est se contredire dans les termes, autant parler d'une religion « laïque »[5]). De même, que

1) *Après une visite au Vatican*, p. 104.

2) *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1896. F. Brunetière, *Les bases de la croyance*, p. 886.

3) *Ibid.*, p. 886.

4) *Ibid.*, p. 886.

5) *Ibid.*, p. 895.

trouvera-t-on de « rationnel » dans la morale ou dans la politique? dans l'art où la raison s'oppose à l'inspiration comme à son contraire? dans la science même où l'on pourrait montrer que la découverte est généralement une victoire de l'expérience sur les présuppositions de la raison? »[1])

C'est particulièrement de la morale que la raison se trouve exclue. Elle est impuissante à édicter des lois morales ayant force d'obligation. Elle est non moins incapable de nous amener à l'observation de la morale. « La raison est institutrice d'égoïsme »[2]). « A qui la raison, la raison raisonnante, la raison qui calcule a-t-elle jamais conseillé de sacrifier, par exemple, les joies de la vie présente à l'espérance d'une vie future? à qui de se dévouer aux intérêts des générations qu'il ne connaîtra pas? à qui de donner sa fortune ou sa vie pour la liberté, pour la justice, pour la vérité? A personne, vous le savez bien! Ce qui est « raisonnable » et surtout « rationnel », c'est de songer d'abord à soi! Ce qui est « rationnel », dès qu'on le peut sans danger, c'est de s'exempter soi-même du malheur ou des deuils publics! Et n'a-t-on pas vu des gens très sages en tirer profit? Ce qui est « rationnel », c'est de jouir de la vie présente, car qui sait si le monde durera jusqu'à demain?[3])

Telle est donc la « critique de la connaissance » que M. Brunetière pose au début et à la base de son apologie chrétienne.

Notre connaissance est phénoménale et relative.

La science a fait partiellement faillite et n'a pas tenu ses promesses philosophiques et religieuses: elle est convaincue d'impuissance en ces matières.

La raison ne fonde nullement les institutions religieuses et sociales, elle ne crée point l'art, elle est incapable

1) *Les bases de la croyance*, p. 887.
2) *Ibid.*, p. 889.
3) *Discours de combat. L'idée de Patrie*, pp. 153-154.

d'édicter et de faire observer la loi morale, elle est parfois étrangère à la science elle-même.

*
* *

Que faut-il faire après avoir constaté la relativité de la connaissance, les faillites partielles de la science, et les limites de la raison ? Quelle attitude intellectuelle convient-il d'adopter en face des problèmes d'importance primordiale qui se dressent devant nous et qui exigent une solution immédiate ? De la solution que nous donnerons à l'énigme de nos origines, de notre nature et de notre destinée, dépend notre conduite morale de chaque jour. Demanderons-nous à la philosophie la réponse si anxieusement cherchée ?

Hélas ! non. Car l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire des contradictions insolubles des philosophes. En sciences, au moins, on avance sur un terrain résistant : on ajoute aux vérités précédemment acquises des vérités nouvelles. La philosophie remet sans cesse en question tous les problèmes. Tout y est à refaire, à chaque instant. Ainsi, avant de demander aux philosophes la solution des difficultés qui nous pressent, attendons qu'ils se soient mis d'accord pour résoudre une seule d'entre elles.

D'ailleurs, même si nous avions assez de confiance dans les forces de notre raison pour espérer qu'elle nous procure l'apaisement et la certitude dans les questions vitales que se pose la philosophie, il serait vain de recourir à ses recherches. La solution des problèmes moraux est urgente. Elle intéresse la conduite pratique de la vie quotidienne, de la vie d'aujourd'hui même. Il nous faut donc une solution sur-le-champ. Si la philosophie pouvait parvenir à nous la procurer, ce ne serait qu'après de longues années de recherches et de réflexions.

Et puis, le temps n'est plus des systèmes et des « palais d'idées ». « D'un système, il n'y a jamais que les morceaux

qui soient bons » [1], c'est-à-dire certaines doctrines particulières. Ce qu'il faut en prendre aussi, c'est la méthode nouvelle que chaque génie philosophique a découverte. « Un système... est une méthode et par conséquent un moyen d'avancer dans la recherche de la vérité » [2].

Ce qui prouve, enfin, que la philosophie est incapable de résoudre les questions urgentes et essentielles qui se présentent à l'esprit humain, c'est la notion même de la philosophie, c'est sa définition. « Convaincue de la vérité d'une religion donnée, christianisme ou bouddhisme, la philosophie n'a d'objet, en les laïcisant, pour ainsi dire, que de montrer ce que la révélation contient d'enseignements conformes à ceux de la raison ; et par exemple, n'est-ce pas ce que saint Thomas a fait dans sa *Somme ?* Ou bien, son ambition n'est que de répondre, par une interprétation des données de la science de son temps, comme l'a fait Hegel, dans sa *Phénoménologie* par exemple, aux questions que les religions décidaient par un acte de foi » [3]. Philosophie d'une religion, ou philosophie de la science, voilà ce qu'est la philosophie. Or, nous avons vu déjà que la science est incapable de résoudre l'énigme religieuse : il en doit être de même des généralisations qui se fondent sur elle. Quant à la philosophie extraite d'une religion, ce n'en est que la laïcisation, et isolée de la religion qui en est la base et la source ; quelle certitude et quelle autorité peut-elle encore avoir ?

Ainsi la philosophie ne pourra pas nous procurer la quiétude intellectuelle. Aussi bien un mot suffit à caractériser la valeur de ses raisonnements : « *Sunt verba, vocesque et praeterea nihil* » [4].

*
* *

1) F. Brunetière, *Discours de combat*, nouvelle série, 3e édition, Perrin, 1903. *Les motifs d'espérer*, p. 175.

2) *Les bases de la croyance*, p. 893.

3) *La renaissance de l'idéalisme*, p. 17, note.

4) *Ibid.*, loc. cit.

Que faire donc, si la science et la raison sont impuissantes, si la philosophie est incapable dans les matières qui nous importent le plus ? Parierons-nous comme Pascal ? Non. Le problème est trop grave pour être résolu par un coup de dé.

« Non... mais nous tirerons d'ailleurs le principe de notre décision ; et la solution que le raisonnement ou la raison sont impuissants à nous assurer, nous la demanderons à la croyance » [1]). Celle-ci est le critère de certitude des vérités que nous ne comprenons pas. « *Fides est argumentum rerum non apparentium* » [2]). Or nous avons vu qu'il y a un grand nombre de vérités certaines que la raison ne prouve pas. C'est l'Irrationnel, l'Inconnaissable, le mystère. Nous ne les affirmons pas moins avec une assurance aussi et même plus grande que les propositions rationnellement démontrées. En le faisant, nous obéissons à une loi de notre nature. Car, à côté de la raison et même au-dessus d'elle, il existe, peut-on dire, une puissance dont le rôle est plus fécond, dont les affirmations sont relatives à des objets bien plus importants : c'est la faculté de croire, le cœur, la volonté. « Nous croyons comme nous respirons » [3]).

La croyance n'est pas seulement *inhérente*, elle est *essentielle* à notre nature. Et ce qui le prouve, c'est que les efforts faits, depuis deux cents ans, par toute une philosophie pour arracher la croyance à l'âme humaine n'ont point abouti. « Quiconque en notre temps a secoué l'autorité de la croyance légitime, ce n'est pas un incroyant que nous l'avons vu devenir — et bien moins encore un libre penseur, je veux dire un penseur libre et indépendant — mais c'est un anti-croyant, pour ne pas dire un fanatique ; et pas une doctrine en nos jours n'a momentanément triomphé de la religion qu'en se donnant à elle-même

1) *Les raisons actuelles de croire*, p. 21.
2) Cité en maint endroit, entre autres : *Les raisons actuelles de croire*, p. 44.
3) *Le besoin de croire*, p. 297, note.

l'apparence d'une religion. Les exemples en seraient innombrables ; car de quoi et de qui ce siècle finissant ne s'est-il pas fait une idole ? Il s'en est fait une de la Science, il s'en est fait une du Progrès ; on l'a vu se faire une religion de l'Art, et on l'a vu s'en faire une de la Démocratie »[1]). « Maintenant, depuis quelques années, nous avons inventé la « religion de la souffrance humaine » et celle de la « solidarité ». Oui nos hommes d'État, tout récemment, après bien de la peine, ont découvert que nous ne formions tous ensemble qu'une seule famille : et depuis qu'ils l'ont découvert, c'est depuis ce temps-là que nous échangeons entre nous plus d'injures et de coups que nous n'avions jamais fait... *Rara concordia fratrum* »[2]). Enfin il est permis de dire avec Tocqueville que la Révolution française est « devenue elle-même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans Dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, comme l'Islamisme a inondé toute la terre de ses soldats, de ses apôtres et de ses martyrs »[3]).

Ce qui prouve encore que le besoin de croire est connaturel à notre espèce, c'est que la foi est le fondement de toute morale, de toute science et de toute action.

Le douteur ne peut agir. En conséquence, la foi est condition de l'action. Bien plus, elle en est cause : à l'origine de toutes les grandes actions, nous trouvons la foi en un idéal. C'est surtout pour susciter l'action sociale que la nécessité de la croyance nous apparaît. Les apôtres du socialisme l'ont bien compris. « Eux aussi, de l'état d'un système d'idées, ils s'efforcent de faire passer leurs doctrines à l'état de croyances, et du même coup, remarquez-le bien, de l'état statique à l'état dynamique, du domaine de la théorie dans le champ de l'action »[4]).

1) *Le besoin de croire*, pp. 302-303.
2) *Ibid.*, p. 303.
3) *Ibid.*, p. 305.
4) *Ibid.*, p. 314.

La foi est le fondement de toute science. En effet, malgré les conclusions phénoménistes et relativistes de la critique de la faculté cognitive, comment affirmons-nous néanmoins la réalité du monde extérieur? Comment tombons-nous dans cette apparente contradiction de nous fier à nos représentations que nous savons, par ailleurs, phénoménales? Pourquoi? Parce que nous y sommes invinciblement amenés par la foi. La croyance est ainsi le fondement de la certitude scientifique. Et nous arrivons à cette conclusion avec trois maîtres de la pensée moderne, Descartes, Kant et Spencer. L'auteur du *Discours de la Méthode* fonde, en dernière analyse, la certitude sur la croyance à la véracité de Dieu.

Le dessein de Kant, dans son criticisme, n'était-il pas de supprimer le savoir pour y substituer la croyance? Et la foi nous fait croire, par delà le monde phénoménal, objet de la connaissance de l'entendement, à la réalité des noumènes que notre raison peut concevoir : la liberté, l'immortalité de l'âme, Dieu. H. Spencer ne soutient-il pas que dans le relatif qui seul peut être connu, se trouve impliqué le non-relatif, l'Inconnaissable, à l'existence duquel il croit? La foi est bien le fondement de la science. « Il faut croire pour savoir »[1].

La croyance enfin est la base de la morale. « ... La morale n'est rien que l'ensemble des préceptes qui gouvernent la conduite. Et d'où voulez-vous, d'où veut-on que dérivent eux-mêmes ces préceptes, sinon de l'idée que nous nous formons de notre destination? Mais là est précisément le domaine de la croyance »[2]. Au surplus, le commandement moral est non hypothétique, mais catégorique, non relatif, mais absolu. Son fondement ne peut donc se trouver que dans l'Absolu, objet de la foi. Enfin, la pratique de la loi morale n'est possible que si l'Absolu nous l'impose.

1) *Le besoin de croire*, p. 322.
2) *Ibid.*, p. 325.

Essentielle à l'homme, fondement de l'action, de la science et de la morale, la croyance s'impose à nous. Il faut croire.

Mais que faut-il croire ? et pourquoi faut-il croire ? Quel est l'objet de la croyance ? Quels sont les motifs de croire ? Car il importe de ne pas l'oublier : si pour Brunetière la croyance est l'acte principal de l'homme, il exige cependant que l'acte de foi soit fondé sur des raisons de croire. Celles-ci seront, non point d'ordre philosophique, mais d'ordre moral, historique et social.

Que faut-il croire ?

Tout d'abord, que l'Absolu ou Dieu existe : sans son existence, nous l'avons vu, point de science ni de morale. Et cette affirmation contredit les incroyants.

Mais nous arrêterons-nous là ? Non. L'histoire nous révèle que le christianisme n'est pas une religion ordinaire. « Le rôle historique du christianisme est un fait contre lequel ne sauraient prévaloir ni les subtilités d'une exégèse ennemie, ni les raisonnements d'un naturalisme que condamnent tous les vrais philosophes. Humainement parlant, il s'est trouvé dans le christianisme une vertu sociale et civilisatrice qui ne se retrouve dans aucune religion. Il n'a pas dans l'histoire de commune mesure. Ce qu'il a fait, aucune religion ne l'a fait. Il est unique. Et ne voyez-vous pas la conséquence qui en résulte ? S'il est unique, il est bien près d'être ce qu'on appelle « extraordinaire » [1]).

Le christianisme est d'origine divine et cette affirmation rejette les autres religions.

Mais parmi les diverses communions chrétiennes laquelle choisir ? Celle qui satisfait le mieux notre besoin de croire. Or quelles sont les exigences de notre besoin de croire ? Il « implique nécessairement la constitution d'une autorité qui fixe la croyance, ou plutôt et pour mieux dire, qui la maintienne inaltérée d'âge en âge, qui la dégage en toute

1) *Le besoin de croire*, pp. 335-336.

circonstance de l'arbitraire des opinions individuelles, et qui la ramène, aussi souvent qu'il le faut, à son principe » ; il implique aussi « une tradition qui en garde le dépôt, qui en rende compte »... « une continuité qui en soit comme la garantie » [1]).

Cette fois l'objet de la croyance ce seront les dogmes du catholicisme qui seul remplit les conditions exigées par notre besoin de croire, et nous écarterons les autres communions chrétiennes.

Nous possédons enfin la certitude tant désirée. Ce qu'il faut croire, allons « le demander à Rome » [2]).

Mais pourquoi faut-il croire ? Nous en avons déjà considéré certains motifs. Il en est d'autres encore.

La raison d'adhérer au Credo catholique, qui agit le plus puissamment sur l'esprit de M. Brunetière, dans l'œuvre de sa conversion, fut, il nous le dit lui-même, une raison d'ordre social.

Le célèbre critique est démocrate convaincu. Il demeure fidèlement attaché à la devise: *Liberté*, *Egalité*, *Fraternité*. La démocratie lui semble être le régime providentiellement destiné aux temps modernes. Mais la devise révolutionnaire lui est apparue n'ayant de fondement et d'interprétation raisonnable que dans l'Evangile et dans l'enseignement de l'Eglise. La démocratie ne se justifie et n'est admissible que si elle est chrétienne. Et comme il le dit du Père Hecker, on pourrait dire de M. Brunetière, que c'est afin de pouvoir demeurer démocrate qu'il est devenu catholique.

Aussi bien, et pour envisager de façon plus générale les choses, la question sociale est une question morale et partant une question religieuse. Car, « s'il se dégage une leçon de l'histoire, c'est celle-ci : qu'il n'y a pas de « problème humain » qui ne se réduise, en dernière analyse, à un problème de l'ordre moral » [3]). Et les problèmes

1) *Le besoin de croire*, pp. 336 et 337.
2) *Les raisons actuelles de croire*, p. 43.
3) *Discours de combat*, nouvelle série. *L'œuvre critique de Taine*, p. 249.

moraux, à leur tour, se ramènent au problème religieux : ... « La morale et la religion se pénètrent l'une l'autre et s'amalgament nécessairement ». Une morale n'est rien si elle n'est pas religieuse — c'est à Scherer que j'emprunte cette formule — et d'une religion que resterait-il si elle n'était morale ? »[1]) Le dernier motif de croire que M. Brunetière invoque est le motif traditionnel de crédibilité : l'autorité historique des livres du Nouveau Testament qui sont la biographie authentique de Jésus et le récit fidèle de ses miracles. Ce qui l'a particulièrement frappé dans l'étude des Evangiles, c'est l'échec de la tentative de Strauss et de Renan, de ruiner leur témoignage.

Telles sont donc, pour M. Brunetière, les raisons de croire à l'Eglise catholique. Telle est, selon lui, l'importance considérable de la croyance, dans l'édification de nos certitudes. Seule, elle est apte à résoudre les problèmes essentiels et vitaux devant lesquels la science et la philosophie se trouvent impuissantes.



Pour achever de caractériser le rôle que M. Brunetière fait jouer à la croyance, comparons son objet : la morale et la religion, à la science et à la philosophie, et demandons-nous quelle est la certitude avec laquelle chacune de ces puissances s'impose à notre assentiment. Nous aurons ainsi une idée synthétique de la critériologie de M. Brunetière.

Nos certitudes se rangent en deux catégories : d'une part, les sciences, ou la science, de l'autre, la religion. La première est l'objet de l'expérience et de la raison. La seconde est l'objet de la croyance. Ces deux catégories sont radicalement distinctes : « La foi n'est affaire ni de raisonnement, ni d'expérience. On ne démontre pas la divinité du Christ ; on l'affirme ou on la nie ; on y croit

1) *Après une visite au Vatican*, p. 112.

ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme, comme à l'existence de Dieu... Il n'appartient pas plus à la science d'infirmer ou de fortifier les « preuves de la religion », qu'il n'appartient à la religion de nier ou de discuter les lois de la pesanteur ou les acquisitions de l'Egyptologie. Chacune d'elles a son royaume à part »[1]. Les sciences, à leur tour, se subdivisent en deux espèces : les sciences naturelles, d'un côté ; de l'autre, les sciences historiques et les sciences philologiques. Ce qui distingue les premières des secondes, c'est qu'elles étudient des phénomènes qui se reproduisent et où se trouve un élément stable : les lois naturelles. Pour les sciences historiques et philologiques, au contraire, « les faits dont elles connaissent ne se sont produits qu'une fois, une seule fois » ... « il n'y a eu qu'un César et il n'y a eu qu'un Alexandre ; les phénomènes qui ont dégagé du latin le français et l'italien ne sont sans doute pas les mêmes, puisque l'italien n'est pas le français »[2]. Aussi peut-on dire que les sciences historiques et philologiques ne méritent pas, à proprement parler, le nom de sciences. Seules les sciences naturelles ont le droit de s'appeler ainsi : elles sont régies par la stabilité des lois de la nature.

On s'en aperçoit, M. Brunetière a lui aussi à l'égard des sciences naturelles cette attitude contradictoire de la plupart de nos contemporains qui pensent. Le relativisme leur dénie toute objectivité et les fait s'écrouler, faute de fondement. Tout est phénomène. La chose-en-soi échappe à nos efforts cognitifs. A la base de toute science se trouve un acte de foi. Il semblerait que le savoir humain tout entier dût sortir ruiné de ce criticisme. Et en effet la philosophie semble à M. Brunetière d'une totale incompétence à résoudre les problèmes qu'elle essaye d'éclaircir. Il confine la religion dans le domaine de l'irrationnel. Les

1) *Après une visite au Vatican*, p. 111.
2) *Les raisons actuelles de croire*, p. 40, note.

sciences historiques et philologiques usurpent à ses yeux le nom et les méthodes de la science. Seules les sciences naturelles trouvent grâce devant lui. Elles sont « la science ».

Voila donc les catégories où se rangent nos certitudes. D'une part la science, c'est-à-dire les sciences naturelles, et, si l'on veut, les sciences historiques et philologiques ; de l'autre, la religion. Ces deux domaines sont séparés, ce sont deux empires distincts.

Et la philosophie, dira-t-on, ne trouve-t-elle pas de place dans ce tableau ?

Non. Nous avons déjà vu que pour M. Brunetière, la philosophie ne peut être qu'une généralisation des sciences ou bien une laïcisation rationaliste de la religion. Comme telle, sa place est dans les deux catégories précédemment déterminées : elle n'est point en droit de réclamer pour elle une catégorie supplémentaire. Aussi bien, la certitude qu'elle peut nous procurer est nulle. Elle n'est point source de connaissance certaine, mais plutôt institutrice de méthodes nouvelles. Elle nous fait envisager soit la science, soit la religion, sous des angles nouveaux, sous des rapports inaperçus et féconds. D'où il suit qu'il est oiseux de se préoccuper des objections faites contre la religion. La science n'en peut formuler, puisqu'elle se trouve et se développe dans un domaine radicalement distinct du domaine religieux. La philosophie, en tant qu'elle laïcise le dogme et la morale, se meut dans le même plan que la religion. Mais faut-il tenir compte des difficultés que fait la philosophie à notre foi, lorsqu'on est convaincu de sa complète impuissance ? Et d'ailleurs « ni la contradiction, a dit Pascal, n'est marque infaillible d'erreur, ni l'incontradiction ne l'est de vérité »... « C'est pourquoi les contradictions qu'on s'attache à relever entre la science et la religion, fussent-elles prouvées, et plus profondes, et plus éclatantes encore qu'on ne le dit, il n'en résulterait pour nous qu'une con-

séquence qui est que nous sommes capables de plus de connaissances que nous n'en pouvons unifier »[1]).

*
* *

Il semblerait que notre exposé de l'apologétique de M. Brunetière est complet. Nous l'avons vu poser le phénoménisme de la connaissance, — proclamer la faillite religieuse de la science, — soutenir l'incompétence de la raison dans les questions les plus essentielles à l'homme : c'était sa « Critique de la raison pure ».

Il a eu recours ensuite à la croyance pour atteindre les noumènes irrationnels de la religion ; — il a fixé l'objet de la croyance ; — il a établi les motifs de celle-ci : ce fut sa « Critique de la raison pratique ».

Enfin nous avons vu le rapport qu'il établit entre la science et la religion — et le rapport commun de celles-ci avec la philosophie : ce fut, pour ainsi dire, sa « Critique de la faculté de juger ».

M. Brunetière a ajouté à cette apologétique d'inspiration avant tout kantienne, un appendice où nous voyons deux autres influences commander son attitude intellectuelle ; il s'agit d'Auguste Comte et de Charles Darwin.

M. Brunetière est maintenant croyant. S'étant réfugié du phénoménisme dans le volontarisme, il est parvenu à la Foi catholique. Fermement fondé sur le dogme, ayant acquis grâce à lui la certitude, et se tenant dans le symbole comme dans un bastion, s'il considère les systèmes philosophiques contemporains, comment les jugera-t-il ?

1) *Les bases de la croyance*, p. 896.— Pour montrer jusqu'où ce volontarisme conduit parfois le célèbre critique, citons ce passage de sa conférence sur l'*Idée de Patrie :* « Je dis hardiment que si l'idée de Patrie se trouvait être un jour contradictoire aux raisonnements de la « raison » et aux suggestions de la « nature », alors, Messieurs, considérant ce que nous lui devons dans le présent comme dans le passé, le besoin que nous en avons, la vie supérieure qu'elle nous fait vivre, tant de dévouements qu'elle a inspirés, tant de sacrifices qu'elle a rendus faciles, alors, tant pis pour la nature, et c'est la raison qui aurait tort. Ce n'est pas le seul exemple qu'on en pourrait citer ; et il serait seulement une fois de plus prouvé que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. » *Discours de combat*, pp. 156-157.

Apologiste, il reconnaîtra d'abord que la méthode apologétique change avec les temps, les civilisations et même les individus. La question est donc de savoir quelle est la meilleure apologétique à l'heure présente. Ce sera une apologétique essentiellement conciliatrice. En matière sociale déjà, nous l'avons observé, M. Brunetière s'efforçait de reprendre à la doctrine révolutionnaire ce qu'elle avait emprunté à l'Evangile et au catholicisme. Il agira de même en matière philosophique. Il se tiendra dans sa foi, et c'est par rapport aux dogmes catholiques sur lesquels il s'appuie avec assurance comme sur un rocher, qu'il envisage les philosophies de nos adversaires. « Rappelons-nous le début militaire du *Sermon* sur la *Providence*, et « bâtissons les « forteresses de Juda des débris et des ruines de celles de « Samarie ». Tournons contre eux les dispositions qu'ils ont prises contre nous. Ou encore, et puisque d'un système il n'y a jamais que les morceaux qui soient bons, ramassons-les... je le dis sans nulle vanité et faisons-les servir à la restauration ou à l'édification de la vérité »[1].

L'apologiste devra reprendre aux systèmes dont seuls les morceaux sont bons les dogmes et les principes moraux du catholicisme qu'ils ont laïcisés, et il montrera comment la part de vérité qu'ils contiennent trouve dans le credo catholique son origine, sa véritable et lumineuse expression et son fondement inébranlable. Si cependant en faisant le départ du vrai et du faux, dans les doctrines philosophiques, nous découvrons des vérités non contenues dans notre symbole, mais nullement inconciliables avec lui, pourquoi ne leur ferions-nous pas le meilleur accueil ? Nous avons ce grand tort, le plus souvent, de combattre et d'excommunier en bloc les affirmations de nos adversaires. Prenons plutôt à leurs systèmes ce qu'ils contiennent de vérité. « Etudions « nos adversaires » loyalement, avec précaution, mais sans parti pris, ou plutôt avec le parti

1) *Les motifs d'espérer*, pp. 175-176.

pris de chercher non le faible, mais le fort de leur doctrine » [1]).

Une philosophie est aussi une méthode. Or « ce qu'une méthode est..., c'est une discipline pour l'esprit, qui crée naturellement une habitude générale, une certaine manière nouvelle de penser » [2]).

Usons donc de cette discipline, de cette manière nouvelle de penser pour étudier le dogme. Ce sera encore une utilisation des philosophies adverses. Et, ainsi, nous travaillerons à la précision et à l'évolution du dogme. « Oportet hæreses esse ! rappelons-nous le mot de l'Apôtre : *Il faut qu'il y ait des hérésies.* Ce qui ne veut pas dire... que nous nous réjouirons qu'il y en ait, ou que nous les combattrons mollement et complaisamment, mais que nous ne les redouterons point, puisqu'il semble qu'elles rentrent dans l'économie du plan de la Providence ; que nous en prendrons occasion pour « définir la vérité avec plus d'exactitude ou l'exposer avec plus d'ampleur », et, peut-être, en voir sortir les conséquences qu'on ne savait pas qui s'y trouvaient contenues » [3]).

Il y a particulièrement deux doctrines auxquelles l'éminent critique croit utile d'appliquer cette méthode d'utilisation : le positivisme d'Aug. Comte et l'évolutionnisme de Ch. Darwin. Aussi bien, ce sont deux penseurs qui ont exercé sur nos contemporains une influence dominatrice. Il en a fait la tentative dans une conférence [4]) et l'on annonce de lui un livre dont le titre dit clairement le contenu : *L'Utilisation du Positivisme.*

Il est bien entendu que lorsque M. Brunetière parle de « prendre son bien » dans le positivisme, il s'agit « du vrai positivisme, celui qui n'a pas été rétréci, mutilé, travesti

1) *Les motifs d'espérer*, p. 175.
2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1895. *La moralité de la doctrine évolutive*, p. 161.
3) *Discours de combat*, nouvelle série, Perrin 1903. *L'action catholique*, p. 100.
4) *Les motifs d'espérer.*

par cet excellent lexicographe et pauvre philosophe de Littré » [1]).

Nous prendrons donc au comtisme les doctrines qui nous sont favorables, et l'on peut prédire que la moisson sera ample et que les conclusions essentielles du positivisme comtiste peuvent être gardées sans crainte et avec profit.

Cette philosophie nous permettra de renverser le subjectivisme cartésien, puisque son premier enseignement est l'objectivité du vrai. La vérité est « dans la nature et dans l'histoire », mais non dans l'introspection du moi.

Enfin il nous faut garder du positivisme la méthode qui consiste à observer fidèlement les faits, et à ne jamais les nier au nom de nos théories ou de nos préjugés. Ainsi la divinité de Jésus apparaît à la considération de ses miracles. Il nous suffit de constater dans l'histoire évangélique leur réalité, pour y trouver un motif de croire.

Ainsi, M. Brunetière espère travailler à la « christianisation du positivisme » [2]) et ériger un « positivisme chrétien » [3]).

L'évolutionnisme peut être pareillement utilisé en faveur de la vérité. C'est cette doctrine qui nous fait le mieux comprendre comment l'immutabilité du dogme se concilie avec son développement. — En morale, elle établit, parallèlement au catholicisme, que nous nous perfectionnons dans la mesure où nous nous écartons de l'animalité. Elle renverse aussi le sophisme de la bonté originelle de la nature humaine. — En sociologie, par son enseignement sur l'instabilité des caractères acquis et sur les phénomènes de dégénérescence et de régression, elle réfute la théorie du progrès indéfini. — Enfin, en philosophie, il est incontestable que l'évolution, par sa théorie de l'adaptation des organes, rétablit les causes finales.

Voilà, dans ses grandes lignes, l'utilisation, que fait

1) *Les motifs d'espérer*, p. 176.
2) *Ibid.*, p. 188.
3) *Ibid.*, p. 189.

M. Brunetière, du positivisme et de l'évolutionnisme. Ce sont là les deux applications principales de la méthode apologétique de conciliation qu'il préconise comme répondant aux nécessités du temps présent. Il est aisé de voir que le directeur de la *Revue des Deux-Mondes* n'a point abandonné ses préférences intellectuelles ni ses méthodes d'avant sa conversion. Tout imprégné de positivisme et d'évolutionnisme, s'étant formé, avant de prendre le chemin de Rome, une doctrine de l'amalgame de ces deux théories, ayant fait de l'évolution des applications multiples et importantes à ses études de critique littéraire, il s'efforce actuellement de faire de même pour le dogme et la morale catholiques. Il essaie d'éclairer son credo à la lumière de sa philosophie fragmentaire. Il ne faut point en éprouver d'étonnement si l'on songe que sa conversion a été l'œuvre de la croyance et des raisons du cœur, et que les motifs d'ordre philosophique n'ont point été admis à y contribuer.

II.

La tentative de créer une apologétique nouvelle « ne saurait être dangereuse, lorsque l'on déclare hautement que pour en être l'auteur on ne s'en croit pas le juge » [1]. Cette déclaration est de M. Brunetière lui-même. Elle nous donne l'assurance qui nous ferait défaut pour apprécier les idées apologétiques de l'éminent directeur de la *Revue des Deux-Mondes*. M. Brunetière est homme de si grande intelligence qu'il ne lui est point difficile de tolérer une critique indépendante. Il a combattu lui-même, toute sa vie d'écrivain, avec une telle vigueur dialectique et une telle ardeur passionnée les idées qui lui paraissaient fausses et les hommes qui lui semblaient répandre des erreurs, qu'il doit admettre sans peine que nous nous efforcions de suivre, de fort loin, l'exemple de sa belle et

1) *Les raisons actuelles de croire*, p. 4, note.

sincère combativité. « A un penseur, à un logicien qui cherche avec angoisse la vérité, il ne suffit pas de toujours sourire », écrivait un critique d'un bon sens tout français. « Il faut discuter ses arguments, examiner sa méthode et, quand il y a lieu, très bravement lui signaler des erreurs. M. Brunetière ne peut trouver mauvais que nous ayons, nous aussi, la nuque dure aux saluts inutiles, et que nous lui parlions, à lui, — un roi de la littérature, mais non inconnu [1]) — avec cette respectueuse indépendance qui est un hommage rendu à la sincérité et à la hauteur d'âme d'un écrivain » [2]).

Nous aimons, d'ailleurs, avant de nous livrer à l'examen critique de l'apologie de M. Brunetière, à rendre un hommage éclatant à son courage et à sa noblesse de cœur. Un converti mérite toujours nos égards, et même notre admiration. Songeons qu'il a désiré ardemment la lumière, qu'il a fait pour parvenir à sa possession plénière, souvent pendant plusieurs années, des efforts pénibles, qu'il a livré contre lui-même ces furieuses batailles dont on sort brisé et dont l'âme garde toujours une gravité, une sorte de pli d'amertume. Songeons que le converti doit souvent rompre des attaches et des liens qu'il est douloureux de briser. Et lorsque ce converti porte un nom aussi célèbre que M. Brunetière, notre estime doit être particulièrement vive, notre joie grande et notre enthousiasme ardent. Si nous nous permettons de nous écarter du célèbre critique sur divers points de son apologétique, il ne faut point croire que nous n'en approuvions pas certaines idées. Lorsqu'il nous parle des « faillites partielles » de la science, nous adoptons sa pensée, sans pouvoir, toutefois, en admettre l'expression. Oui, il est bien vrai que nombre de

1) Allusion à deux vers que M. Brunetière cite à propos de ses idées démocratiques, dans sa conférence : *Les raisons actuelles de croire.*

Ayant la nuque dure aux saluts inutiles
Et me dérangeant peu pour des rois inconnus.

2) Abbé Delfour, *La religion des contemporains*, p. 3. Paris, Société française d'imprimerie, 1902.

nos contemporains sont les fervents de cette religion nouvelle : la Science. Elle devait donner à l'homme la solution de tous les problèmes, lever pour lui le voile de tous les mystères et le conduire inévitablement dans un éden prestigieux d'où la souffrance et la mort seraient bannies, où toutes les délices et délectations s'offriraient à lui, comme un bouquet magique et enivrant. Auguste Comte, déjà grand prêtre de la « Religion de l'Humanité », dont on connaît les pensées profondes unies aux puérilités un peu folles, fut le fondateur de ce nouveau culte. Aussi bien, c'est à la science et particulièrement à la sociologie, reine des sciences, qu'il assignait le rôle de définir les dogmes de sa religion humanitaire. Cette idée fit son chemin, sous des formes diverses, dans le livre, la presse, l'opinion ; et le célèbre *Avenir de la Science* de Renan n'est que l'expression la plus brillante de cet état général des esprits.

Or, constate M. Brunetière, il convient de déchanter. Les sciences naturelles, historiques et philologiques, les seules en qui nombre de nos contemporains aient confiance, se sont trouvées incompétentes lorsqu'on les a contraintes de sortir de leur domaine propre et qu'on a voulu leur faire résoudre, au moyen de leurs méthodes, les problèmes philosophiques et religieux. Beaucoup de publicistes et de philosophes actuels n'ont pas connaissance des frontières bien nettes qui séparent les sciences expérimentales et la philosophie. Celle-ci étant discréditée à leurs yeux, et celles-là jouissant auprès d'eux d'un crédit unique et merveilleux, ils leur demandèrent de résoudre les problèmes dont ils dédaignaient de demander la solution à la « métaphysique » et aux « abstractions scolastiques ». N'avons-nous pas entendu Taine se proposer de « souder » les sciences morales aux sciences naturelles ? Mais à l'application de cette méthode la science expérimentale resta muette : on lui posait des questions dont elle ne connaissait point. Claude Bernard avait déjà signalé cette erreur. « Lorsque par une analyse expérimentale successive, dit le

célèbre physiologiste, nous avons trouvé la cause prochaine ou la condition élémentaire d'un phénomène, nous avons atteint le but scientifique que nous ne pourrons jamais dépasser »[1]. Observer et expérimenter les phénomènes, en induire l'explication immédiate, tel est le rôle de la science expérimentale. Quant à chercher l'explication dernière des phénomènes, quant à enseigner la nature, l'origine et la destinée de l'homme, elle y est radicalement incompétente. C'est cet enseignement si vrai de l'illustre Claude Bernard que M. Brunetière s'est borné à commenter en parlant des « faillites partielles de la science ». Il en a trouvé une confirmation expérimentale dans l'impuissance des sciences naturelles, historiques et philologiques à résoudre, ou même à poser convenablement les problèmes qu'on s'était engagé, en leur nom, à éclaircir.

Mais si nous souscrivons à l'idée de M. Brunetière, nous nous voyons contraint de critiquer l'expression qu'il lui donne en proclamant les « faillites partielles » de la science. Pourquoi donc s'en prendre *à la* science, alors que, seules, les sciences naturelles, historiques et philologiques sont en question ? Sans nul doute, pour l'illustre critique ce sont là les seules sciences et la philosophie, entre autres, n'est point digne de porter ce nom. Et c'est une assertion que nous nous réservons de critiquer plus loin. Mais il n'en reste pas moins que le terme trop général dont se sert M. Brunetière risque d'induire en erreur quiconque ne connait pas exactement la définition qu'il en donne, et peut amener à croire que le savoir humain tout entier se trouve ainsi compris dans une condamnation globale de faillite. Mais l'accusation de M. Brunetière ne prête pas seulement à équivoque. Nous la trouvons injuste. Pourquoi rendre la science responsable des bévues et des grandiloquences de certains savants ou plutôt de certains écrivains à l'esprit souvent peu scientifique ? Comme on l'a

1) Cl. Bernard, *La science expérimentale*, p. 57.

objecté à bon droit à M. Brunetière, il confond la science et les savants, il accuse celle-là de faillites partielles alors que quelques-uns de ceux-ci ont simplement failli aux engagements qu'ils prenaient, sans en avoir le droit, au nom de la science, l'idole nouvelle.

Nous approuvons aussi les affirmations de M. Brunetière, lorsqu'il fait voir que l'homme est croyant par nature et qu'il a le besoin de croire. Non que nous soutenions comme lui que la croyance est le fondement de toute action, de toute science et de toute action. Mais ce qui nous semble vrai dans les idées de l'illustre converti, c'est que l'homme a besoin d'une foi qui lui procure la certitude dans les problèmes essentiels de sa nature, de son origine et de sa destinée. La révélation est nécessaire *moralement* et non *physiquement* pour enseigner à l'humanité, dans sa condition présente de déchéance, les vérités qui constituent le fondement de la religion *naturelle* et les préceptes de la loi morale *naturelle*. Notre intelligence a l'aptitude nécessaire pour y parvenir, par ses propres lumières et sans aucun secours étranger. Mais si l'on demande à l'histoire de nous enseigner l'usage que l'humanité a fait et fait encore de ses facultés cognitives physiquement capables de résoudre par elles-mêmes ces questions, nous devons avouer qu'un enseignement révélé est nécessaire pour que l'immense majorité des hommes parvienne à en avoir en temps utile une connaissance vraie, certaine et complète.

C'est dans ce sens bien déterminé que nous professons, comme M. Brunetière, que l'homme a le besoin de croire.

*
* *

Venons-en à une appréciation d'ensemble de l'apologétique du célèbre écrivain. Elle se ramène aux doctrines suivantes : la chose-en-soi échappe à notre connaissance, tout est pour nous phénomène ; — la raison est impuissante à fonder les institutions sociales les plus importantes,

elle est étrangère à la religion, à la morale, à l'art, et parfois même à la science ; — la philosophie ne peut résoudre les problèmes essentiels qui se posent à l'homme.

Posé ce scepticisme initial, d'où nous viendra la certitude ?

De la croyance basée sur des motifs de croire d'ordre social, historique et moral.

Cette méthode apologétique, nous nous voyons contraint de la rejeter. Aussi bien, elle nous semble radicalement impuissante à asseoir sur une certitude légitime les vérités qu'elle s'efforce de faire admettre. Si tout est phénomène pour notre connaissance et que la raison humaine soit impuissante devant les grands problèmes de l'ordre pratique, la croyance ne parviendra plus à donner un fondement à son objet. En effet, M. Brunetière confesse que la croyance est, par elle-même, aveugle et qu'elle doit se fonder sur des raisons de croire. Or à qui revient-il de juger ces motifs de crédibilité ? Quelle est la faculté à laquelle il appartient d'en connaître, de se laisser convaincre par eux, et dont la certitude autorise l'acquiescement de la volonté, — sinon la faculté cognitive dont M. Brunetière professe la relativité, sinon la raison dont il proclame l'impuissance ?

On le voit, posé la subjectivité de la connaissance et l'incapacité de la raison, la foi aveugle, de sa nature, se trouve livrée à elle-même et ne peut plus s'appuyer sur des raisons de croire, dont on vient de détruire la certitude et de ruiner le fondement.

Il reste, il est vrai, à notre illustre contradicteur, une échappatoire. Il pourrait nous répliquer qu'il ne base point l'acte de foi sur des motifs de croire d'ordre rationnel ou philosophique, mais sur des motifs d'ordre social, historique et moral. Ce n'est donc pas à la raison ni à la faculté cognitive qu'il demande de fonder la croyance, c'est au cœur et à la volonté. Ce ne sont point là des puissances aveugles comme nous nous le figurons. Elles sont, à n'en

point douter, sources de certitude. En conséquence, si la faculté cognitive se trouve impuissante, il nous reste la sensibilité et la faculté appétitive qui nous guideront vers l'objet de notre croyance.

Nous convenons, volontiers, que M. Brunetière répudie les arguments philosophiques pour ne recourir qu'à des motifs de croire d'ordre historique, social et moral. Il aime « ces raisons de croire », « dont la raison » d'après Pascal, « ne connait point ». Mais nous répétons la question que nous posions plus haut. En dernière analyse, quelle est la faculté qui, seule, juge, légitimement, de ces motifs de croire que M. Brunetière estime exclusivement dignes de fonder la croyance ? C'est l'intelligence, c'est la faculté cognitive. Par conséquent si elle est taxée d'impuissance, la certitude de ces motifs de croire doit s'écrouler logiquement.

L'histoire, l'observation sociale, la loi morale, dit M. Brunetière, voilà autant de motifs de croire. Nous répondons : à n'en point douter, bien que ce soient là des arguments de valeur bien différente. Mais n'est-ce pas la faculté cognitive qui nous renseigne ces faits d'ordre historique et social, ces relations morales ? N'est-ce pas elle aussi qui nous fait apprécier leur certitude et leur portée ? A ce double titre, ces motifs de croire relèvent, en dernier ressort, de la raison et fondent sur elle leur certitude et leur force probante.

Quant aux raisons du cœur, est-il vrai que la raison n'en connait point et qu'elles se suffisent à elles-mêmes pour entrainer par un mystérieux travail la conviction ?

Nullement. Les élans de la sensibilité vers un objet imprécis, les appétitions volitives ne suffisent pas légitimement, et abstraction faite d'une opération intellectuelle de jugement, à nous assurer de la réalité de l'objet de ces appétitions et de ces élans indéterminés. Ce n'est que dépendamment d'un double acte intellectuel de connaissance et de jugement appréciant la légitimité des mouve-

ments affectifs, que la certitude peut, à bon droit, s'établir en nous. C'est à l'intelligence qu'il appartient d'apprécier, en dernier ressort, les raisons du cœur. S'il arrive qu'en fait la passion entraine souvent l'assentiment intellectuel, en droit, néanmoins, l'intelligence juge seule souverainement.

On le voit, l'origine de l'erreur où verse le volontarisme est dans ce fait qu'il ne fait point une distinction élémentaire : le cœur est une force d'impulsion des raisons de croire, il n'en est point le juge légitime, c'est à la raison qu'est dévolu ce rôle.

Nous pouvons, nous semble-t-il, conclure à juste titre que l'apologétique de M. Brunetière est impuissante à fonder la croyance. Posant la relativité de la connaissance, elle ne peut baser l'acte de foi sur des motifs d'ordre historique, social, moral et sentimental, dont la raison doit juger en dernier ressort.

L'apologétique ne peut, selon nous, parvenir à légitimer l'acte de foi qu'en affirmant comme premier principe l'objectivité de la connaissance.

Mais, nous dira-t-on, il faudrait la démontrer. M. Brunetière pose,. précisément, l'impuissance partielle de la raison et l'incompétence de la philosophie.

Il est évident que nous ne pouvons songer à résoudre ici le problème critériologique et qu'il nous est impossible, à propos de l'apologétique de M. Brunetière, d'apprécier le criticisme kantien. D'ailleurs, ce travail a déjà été fait et par une plume plus autorisée que la nôtre. Nous nous bornerons à souscrire aux idées qui s'y trouvent développées [1]).

Etudions plutôt les deux autres objections sceptiques du brillant conférencier : l'incapacité partielle de la raison et l'impuissance de la philosophie.

La raison ne parviendrait pas à légitimer la société civile,

1) Voir D. Mercier, *Critériologie générale*. Louvain, 4e éd., 1900.

le mariage, la propriété, l'État, la Patrie. Elle ne fonde pas la religion naturelle et la morale, dont, au surplus, elle ne parvient pas à nous faire respecter les obligations. Elle est étrangère enfin à l'art et à l'inspiration artistique, parfois même à la science expérimentale. Et M. Brunetière en conclut qu'en ces matières il ne convient pas de recourir à l'entendement, mais à la croyance.

Dans ce raisonnement, il est aisé de découvrir un paralogisme. En formulant ses attaques contre la raison, M. Brunetière confond l'usage abusif et l'usage légitime de la raison réfléchissante. Que depuis deux cents ans on ait vu des « philosophes » ou du moins des publicistes qui se paraient de ce titre, s'acharner à renverser successivement les institutions sociales les plus respectables : le mariage, la propriété, l'Etat, la Patrie, la société civile ; qu'ils aient accumulé des objections contre l'existence de Dieu et la religion naturelle ; qu'ils aient rejeté la morale traditionnelle et proposé les éthiques les plus extravagantes et les plus honteuses où se retrouve toujours l'idolâtrie du moi, est-ce un motif pour en rendre responsable la raison et renoncer à l'usage de la réflexion philosophique dont ces sophistes ont fait un abus si flagrant ? S'il est vrai encore que l'immense majorité des hommes, livrés à leurs propres forces, ne parviennent pas à observer régulièrement et dans tous ses principes la loi morale naturelle et qu'il leur faut pour y parvenir un secours surnaturel, n'est-ce point tomber dans l'exagération que de soutenir que sans la grâce l'homme n'est qu'un jouisseur avili, et que la raison est « institutrice d'égoïsme » ? Si dans les sciences expérimentales le progrès est souvent une victoire du fait sur des hypothèses n'ayant de fondement que dans l'imagination de ceux qui les forgèrent, est-ce un motif pour jeter la suspicion sur l'entendement ?

Le mauvais usage que l'on fait accidentellement d'une faculté ne prouve pas qu'il faut la condamner à l'atrophie ; et les faiblesses morales même habituelles de la volonté ne

peuvent faire conclure à son impuissance radicale. Si nous aimions l'argument *ad hominem*, nous demanderions à M. Brunetière si les erreurs fréquentes de la critique doivent nous amener à ne plus tenir compte de ses jugements.

Ainsi, dans l'argumentation de M. Brunetière, la conclusion ne sort pas légitimement des prémisses que lui fournit l'expérience des erreurs et des défaillances contemporaines. Pour pouvoir conclure à l'incapacité absolue de la raison dans le domaine social, moral et religieux, il fallait non point tabler sur un certain nombre ni même un grand nombre de défaillances, mais établir qu'en ces matières les efforts de la raison ont été, dans tous les cas, absolument vains. Or c'est ce que M. Brunetière n'a point fait ; sa conclusion est donc gratuite. Nous retrouvons le même paralogisme dans les objections qu'il oppose à la philosophie. Ici, il est vrai, l'éminent critique argumente, non plus des erreurs des philosophes, mais de leurs contradictions. Mais, différente dans la forme, la difficulté se ramène à l'objection tirée des erreurs de la raison et la réponse que nous y faisons est donc la même aussi. Si les philosophes se rangent en plusieurs camps hostiles, est-il permis d'en inférer que tous se trompent et dans toutes leurs affirmations ? Evidemment non. En somme, lorsque M. Brunetière fait état des erreurs de la raison et des contradictions des philosophes, il tombe dans la confusion où il tombait déjà lorsqu'il proclamait les faillites partielles de la science. Il confond la raison et certains penseurs, la philosophie et certains philosophes de même qu'il confondait la science expérimentale et certains savants. Mais si nous formulons ces critiques contre le pyrrhonisme de M. Brunetière, nous nous empressons de faire remarquer que nous ne méconnaissons pas la part de vrai qu'il contient, ou, pour employer une expression chère à Léon Ollé-Laprune, « l'âme de vérité » qu'il recèle. Nous rappellerons, pour l'en dégager, la distinction que nous faisions plus haut à propos du besoin de croire. La raison humaine

est, d'elle-même, *physiquement* capable, mais *moralement* incapable d'arriver à connaître complètement, utilement et certainement les vérités d'ordre naturel qui sont le fondement de la religion naturelle. Il en est de même pour les lois morales. Enfin pour l'observation de celles-ci, les défaillances constantes de l'homme laissé à lui-même, prouvent la nécessité morale du secours de la grâce.

Voici maintenant un reproche d'un ordre nouveau fait par M. Brunetière à la philosophie. La définition de celle-ci fait voir qu'elle n'est point une science distincte et autonome ayant droit de réclamer sa place entre les sciences particulières et la religion révélée. Philosophie scientifique ou philosophie religieuse : voilà tout ce qu'elle peut être. Nous nous refusons à admettre cette alternative et nous en rejetons les deux membres. La philosophie n'est nullement une annexe des sciences, ni « une poésie de la réalité ». Elle est une science autonome. Les sciences se constituent par l'étude des choses sous un rapport déterminé. Elles observent les phénomènes, les rangent, selon leur nature, en des groupes distincts, et recherchent l'explication immédiate et particulière de chaque classe de faits. A coup sûr, elles se rencontrent dans l'étude des mêmes choses ; mais elles se distinguent l'une de l'autre, en ce que la réalité qu'elles y saisissent diffère avec le point de vue auquel elles se placent. Ainsi la physiologie et l'anatomie qui étudient les mêmes êtres vivants, se différencient par ce fait que l'une s'attache à connaître leurs fonctions vitales et l'autre, leur structure organique. Elles ont, pour reprendre une distinction scolastique bien connue, le même objet *matériel*, mais leur objet *formel* diffère.

Ces sciences, qu'Aristote appelait particulières, sont analytiques : elles décomposent le phénomène pour induire sa loi qui est son explication causale.

Mais l'esprit humain se bornera-t-il à ce travail ? Son activité doit-elle être limitée à l'étude des diverses sciences ? Le phénoménisme criticiste et, à sa suite, le positivisme

ont accrédité ce préjugé auprès des hommes de science et de maint philosophe contemporain.

Et cependant, au delà et au-dessus des sciences particulières qui nous font connaître l'explication immédiate et particulière des divers groupes de phénomènes, l'intelligence peut parvenir à une science générale et dernière de toutes choses, *la science*. Nous pouvons rechercher et étudier, avec grand profit, ce qu'il y a de commun à ces classes de phénomènes, objets des sciences. Nous expliquerons celles-ci par ce qui s'y trouve de plus général et d'ultime : nous aurons pris pied, du coup, dans le domaine de la philosophie.

On le voit, celle-ci est plutôt synthétique : sa méthode consiste à revenir aux choses pour en donner l'explication dernière et la plus générale [1]).

Et qu'on ne nous objecte point qu'elle n'a pas de place dans l'ensemble des connaissances humaines, puisqu'elle étudie les mêmes choses que les sciences particulières étudiaient déjà. De même que ces dernières se spécifient par leurs divers objets formels, ainsi la philosophie qui a le même objet *matériel*, diffère d'elles en ce que son objet *formel* n'est pas le même.

Elle est, en conséquence, une science autonome et distincte des sciences particulières.

Et de même la philosophie est distincte de la religion révélée. Leurs sources de connaissance et leurs motifs d'assentiment sont différents.

La philosophie ne recourt qu'à la raison et les motifs de ses certitudes sont les raisons *intrinsèques* de son objet propre.

La religion trouve dans une révélation la source des propositions qui constituent son credo. Elle fonde l'acte de

1) Voir le développement de cette doctrine péripatéticienne dans : D. Mercier, *Ontologie*, 3e édit. Louvain, Institut de philos., 1903 ; pp. I à VI. — Voir aussi du même auteur : *Le Bilan philosophique du XIXe siècle*. Louvain, même Institut, 1900.

foi sur une raison *extrinsèque* à son objet : l'autorité de celui qui est l'Auteur de l'enseignement révélé.

Leurs objets diffèrent aussi en de nombreux points. La philosophie a pour objet les vérités d'ordre naturel. La foi nous fait adhérer à certaines vérités d'ordre naturel et aux vérités d'ordre surnaturel. Cependant, nous le confessons, il est entre elles un point de contact où leurs objets matériels se confondent : ce sont certaines vérités d'ordre naturel, particulièrement celles qui constituent la religion et la morale naturelles. Toutefois, il serait arbitraire de conclure que, relativement à ces vérités, la philosophie est sujette, qu'elle est esclave de la révélation.

Elle continue à user, dans la recherche de ces propositions, de ses méthodes et de ses moyens propres, et ses réponses ne lui sont point dictées par la religion. Pour envisager les choses plus concrètement, nous dirons que le philosophe au moment où il procède à ses enquêtes et à ses recherches doit faire momentanément abstraction des enseignements révélés. Ce n'est que lorsqu'il est arrivé à une solution qu'il doit, comme chrétien persuadé que le surnaturel ne contredit point la nature, se demander si ses doctrines ne sont pas incompatibles avec le dogme, auquel cas il lui serait nécessaire, dans l'intérêt de la vérité scientifique et de la vérité religieuse, de reprendre ses enquêtes.

Bref, la philosophie n'est point sujette de la religion ; celle-ci ne peut lui dicter positivement aucune affirmation, elle ne peut qu'exercer sur les raisonnements philosophiques un contrôle négatif. « La subordination de la philosophie aux enseignements révélés n'est pas *formelle*, mais *matérielle*, elle n'est pas *positive*, mais *négative* »[1]. Et c'est l'idée que Léon Ollé-Laprune exprimait sous une forme imagée lorsqu'il disait que le dogme est, pour la raison humaine, « un garde-fou ».

On peut voir par ce rapide exposé des rapports de la

1) D. Mercier, *Logique*. Louvain, 3e édit., p. 26.

philosophie avec la religion révélée d'une part et les sciences particulières d'autre part, combien M. Brunetière est injuste pour elle lorsqu'il lui dénie toute autonomie et toute place dans le savoir humain.

*
* *

Il est, dans l'apologétique de M. Brunetière, d'autres doctrines que celles que nous avons appréciées. Une étude qui l'envisagerait sous tous rapports devrait critiquer encore la valeur particulière de ses motifs de croire, abstraction faite de l'ensemble du système, et aussi ses théories sur l'utilisation des philosophies contemporaines, et en particulier du positivisme comtiste et de l'évolutionnisme. Mais ce serait là un travail d'apologiste de profession, de théologien et d'exégète. Nous nous sommes borné à critiquer particulièrement la doctrine philosophique que contient l'apologétique de M. Brunetière et qui en est le fondement et la charpente.

Cette apologie nouvelle, nous croyons l'avoir nettement établi, est d'inspiration principalement kantienne. Elle est une intéressante et curieuse tentative faite pour utiliser, au profit du credo catholique, le phénoménisme et le volontarisme du philosophe de Kœnigsberg. Pour nous, cette tentative de conversion de criticisme est vaine. Elle part au surplus de propositions sceptiques, dont nous avons fait voir la fausseté.

L'apologétique kantienne est vaine parce qu'elle est obligée, en dernière analyse, d'appuyer l'acte de foi sur des certitudes intellectuelles. Or elle soutient, par son relativisme phénoméniste, l'impossibilité de parvenir à celles-ci.

Elle se base sur des doctrines fausses : le phénoménisme de la connaissance ; l'impuissance partielle de la raison ; l'incompétence absolue de la philosophie. Nous avons relevé les exagérations et les erreurs de ces théories.

Nous nous croyons donc en droit de rejeter cette apologétique nouvelle.

Mais, nous objectera-t-on, il est au moins un mérite qu'il nous faut lui reconnaitre : c'est celui de l'opportunité. Elle seule peut avoir quelque action sur l'esprit de nos contemporains. Les vieilles méthodes apologétiques qui admettaient, comme un postulat, l'objectivité de la connaissance et se contentaient d'établir, philosophiquement, l'existence de Dieu et, historiquement, la Révélation chrétienne, sont, de nos jours, surannées et impuissantes. A des intelligences modelées par le criticisme, le positivisme et l'évolutionnisme, il convient de parler une langue qu'elles comprennent et de s'efforcer de tirer des doctrines mêmes auxquelles elles adhèrent des motifs de crédibilité.

Nous répondons que nous ne pouvons pas penser de la sorte. Sans aucun doute, adopter et répandre la méthode apologétique dite de l'immanence peut être habile et politique. Nous considérons même qu'elle a pu inspirer des conversions célèbres et qu'elle peut en amener d'autres encore. Mais cependant il nous est impossible d'admettre que l'on recoure à un système philosophique, faux à nos yeux, pour fonder l'acte de foi. Il se pourrait que, par suite de cette attitude qui semble intransigeante, la conversion de quelques-uns fût différée et parût même humainement empêchée. Soit ! Laissons faire la grâce. Mais pour nous, nous ne pouvons admettre que l'on utilise des doctrines erronées pour conduire au catholicisme. Notre amour pour la vérité révélée n'exclut pas le respect qu'il nous faut avoir pour la vérité naturelle et philosophique.

Si la force démonstrative de nos motifs traditionnels de crédibilité n'a plus de prise sur les intelligences, il faut, nous semble-t-il, non les abandonner, mais modifier les idées, ou, comme on dit, la « mentalité » de nos contemporains. Ainsi, nous ferons en sorte qu'ils ne demeurent plus insensibles à l'action des seuls motifs de croire qui soient solides et probants.

On le voit, la méthode vraiment opportune d'apologétique doit momentanément être avant tout philosophique.

Le combat religieux dans l'ordre intellectuel se livre plutôt au sujet des conditions de la certitude légitime qu'au sujet des raisons de croire. Ce n'est que lorsque les intelligences auront admis l'objectivité de la connaissance que l'heure sera venue de présenter à leur assentiment les motifs traditionnels de croire.

C'est loyalement et franchement que nous avons tâché d'apprécier l'apologétique de M. Brunetière. Nous ne doutons pas que l'éminent écrivain, s'il veut bien en prendre connaissance, se réjouisse de nos critiques. Car si les discussions sont vaines le plus souvent, parce que la passion immobilise dans une ardeur obstinée les antagonistes, la rencontre des idées ne peut être que profitable lorsque chaque partie apporte dans le débat le désir de comprendre, le respect de l'opinion d'autrui et l'amour du vrai.

EDGAR JANSSENS.

XIII.

LE POSITIVISME ET LE FAUX SPIRITUALISME.

I.

J'observe tour à tour des pins, des hêtres, des châtaigniers, des bouleaux, des frênes, toute une futaie, et je remarque cet élan du tronc et cet épanouissement des branches qui sont les deux caractères distinctifs de l'arbre ; je conçois l'arbre en général et je prononce le nom d'*arbre*. Quel est le rôle joué par le nom dans l'origine de mon idée ?

A première vue, on est tenté de croire qu'il n'en est que l'accompagnement et, pour ainsi parler, la gangue. C'est le cas pour l'image qui s'éveille en moi quand je m'arrête à considérer le mot ; bien que cette image soit, au premier aspect, très vague, si vague que je ne puis dire si elle est celle d'aucun arbre en particulier, elle ne tarde cependant pas à me révéler la loi de son origine en me ramenant promptement vers mes impressions ou expériences passées. La forme d'abord indécise que j'imagine prend un contour net et j'aperçois un peuplier au bord d'une route, un pommier dans un jardin, un hêtre dans une forêt.

Entre ces choses individuelles qui limitent mon savoir à une portion nettement déterminée de l'espace et du temps, et l'idée générale que je conçois quand je prononce le nom d'arbre, il y a une distinction que nul ne peut méconnaître. Soit cette proposition que nous trouvons à la base de l'étude morphologique de la plante, à savoir qu'il faut distinguer entre la racine qui fixe la plante au sol et la tige qui

s'élève au-dessus du sol. Par cette proposition nous n'entendons pas seulement énoncer le cas particulier de telle plante que nous imaginons vaguement, mais une loi générale qui est applicable également à toutes les plantes, où qu'elles se trouvent et quelle que soit l'époque à laquelle on les ait observées. S'il n'en était pas ainsi, la distinction que nous faisons entre la racine et la tige n'aurait pas de valeur.

Les spiritualistes ont eu raison de souligner cette différence entre l'idée abstraite et celle qui n'est qu'une répétition de la sensation. Mais il y a loin de là aux philosophes classiques dont Taine a eu à subir la doctrine [1]. Ceux-là ont en effet considéré l'idée comme un événement qui n'a rien de commun avec l'image ; comme l'image, elle rend présente une chose absente, voilà tout ; mais elle n'a pas d'autres propriétés ; elle n'est pas, comme l'image, un écho, l'écho d'un son, d'une odeur, d'une couleur, d'une impression musculaire, bref, la résurrection intérieure d'une sensation quelconque ; elle n'a rien de sensible. Ils la comparent à quelque chose d'aérien, d'inétendu, d'incorporel ; ils supposent un être dont elle soit l'action ; ils l'appellent *esprit* et disent que notre esprit, par delà toutes les images, se représente et combine les qualités abstraites des choses.

On voit à quoi se réduit le rôle joué par les noms dans un pareil système. Reprenons notre exemple. J'observe tour à tour des pins, des hêtres, des châtaigniers, des bouleaux, des frênes, toute une futaie, et je remarque cet élan du tronc et cet épanouissement des branches qui sont les deux caractères distinctifs de l'arbre ; je conçois l'arbre en général et je prononce le nom d'*arbre*. Ce nom intervient-il comme cause efficiente dans l'origine de mon idée ? Nullement ; car mon idée est un simple acte, l'acte d'un

1) Voir, par exemple, la théorie de la raison dans Cousin, *Du vrai, du beau et du bien* et la critique de cette théorie par Taine, *Les philosophes classiques*, ch. VII.

être qui, par elle, entre en rapport avec lui-même et y prend connaissance, en leur source, de toutes les lois et vérités supérieures [1]. Un pareil acte, dans lequel le moi est à la fois sujet et objet de la connaissance, n'a pas besoin, pour s'accomplir, d'un intermédiaire, et le nom, s'il intervenait comme cause effective, en serait un ; il n'intervient donc pas. Si néanmoins il est toujours là quand nous pensons, si je ne puis concevoir l'idée générale d'arbre sans voir surgir du fond de ma pensée un assemblage de lettres, un mot qui fait vivre mon idée à mes yeux et la rend saisissable pour mon imagination, c'est que les sens sont appelés à donner le branle à la faculté supérieure que nous possédons de saisir et de combiner les qualités abstraites des choses.

Les travaux du XVIII[e] siècle et notamment la théorie des signes de Condillac eussent dû mettre Cousin et les philosophes classiques en garde contre une interprétation aussi superficielle de l'image évoquée par le mot.

D'après Taine, la théorie du signe consiste à dire que le nom nous tient lieu de l'image que nous n'avons pas et ne pouvons pas avoir du caractère commun à plusieurs individus. Je conçois l'arbre en général et je prononce le nom d'*arbre*. Cela signifie simplement qu'une certaine tendance correspondant à ce que les deux caractères distinctifs de l'arbre ont de commun, et à ces deux caractères seulement, a fini par se dégager en moi et à dominer seule.

Allez-vous crier au nominalisme ? Invoquerez-vous Thomas d'Aquin ? Direz-vous que nier le fait de l'existence de l'idée est une erreur non moins grave que celle qui consiste à en fournir une fausse explication ? Je sais que Taine peut passer pour n'en être pas exempt [2]. Mais Taine est

1) Quand Jouffroy dit que « l'âme se connaît, se saisit immédiatement », il l'entend dans ce sens que c'est le monde métaphysique tout entier qui se découvre par la seule vertu du regard que l'esprit porte sur lui-même. C'est le Γνῶθι σεαυτόν, c'est l'idée du devoir et la morale tout entière dont il entend poser le fondement.

2) « Nous n'avons pas d'idées générales à proprement parler ; nous avons des tendances à nommer et des noms. » *De l'intelligence*, I, 12.

un normalien élevé à l'école de Maine de Biran, de Cousin et de Jouffroy. En fait d'idées générales, il ne connaît que celles de ses maîtres [1]), et il est bien clair que celles que son observation personnelle lui a fait découvrir ne sont pas telles, puisque produites — telle l'idée d'arbre — grâce aux images et par leur intermédiaire. Voilà ce qui le décide à nier que nos idées soient des représentations générales au sens propre de ce mot. Mais il ne va nullement jusqu'à prétendre que ce mot n'a pas de sens propre, et qu'en fait d'actes positifs notre pensée se réduit à un son qui vibre dans l'air et ébranle notre oreille, ou à l'assemblage des lettres qui noircissent le papier et frappent nos yeux. Il dit exactement le contraire [2]) puisqu'il est démontré, d'après lui, qu'un nom n'est une idée que s'il est doué d'une propriété double, la propriété d'éveiller en nous les images des individus qui appartiennent à une certaine classe et de ces individus seulement, et la propriété de renaître toutes les fois et alors seulement qu'un individu de cette même classe se présente à notre mémoire ou à notre expérience.

Ainsi Taine a ouvert une voie qui rend l'intelligence de la scolastique plus aisée. Comme l'odeur ou la couleur qui nous servent à distinguer les objets, les noms sont des signes ; mais à la différence des signes que la nature nous fournit, ils sont des signes que nous-mêmes nous fabriquons et qui, partant, sont aptes à désigner tout ce qui est. Cela est démontré, à toute évidence, par l'exemple de la langue du calcul [3]). Grâce à cette langue, nous atteignons au même effet qu'une créature douée d'une mémoire et d'une imagination indéfiniment plus nettes et plus vastes

1) Si Jouffroy ignorait Condillac, Taine qui le connaît, n'a pas remonté plus haut jusqu'aux scolastiques.

2) « Partant ce que nous appelons une idée générale, une vue d'ensemble, n'est qu'un nom, non pas le simple son qui vibre dans l'air et ébranle notre oreille, ou l'assemblage des lettres qui noircissent le papier ou frappent nos yeux, non pas même ces lettres aperçues mentalement, ou ce son mentalement prononcé, mais ce son ou ces lettres doués, lorsque nous les apercevons, d'une propriété double... » *Ibid.*, 42.

3) Taine, *De l'intelligence*, I, l. 1, ch. 3.

que les nôtres [1]). La vertu de la substitution s'étend même beaucoup plus loin et, après avoir élargi le champ d'action de la connaissance que nous devons aux sens, elle crée en nous l'idée de certaines choses qu'il est à tout jamais impossible aux sens de percevoir, telles qu'un triangle, un cercle ou un carré. Bien plus, elle nous donne positivement accès à l'infini, puisqu'il est de l'essence même de toute grandeur abstraite de s'étendre toujours au delà de la portion de cette grandeur que nous considérons [2]).

Du même coup nous découvrons l'erreur de ceux qui ont parlé d'idées pures, de raison pure et d'autres entités du même genre. Ils ont oublié le mot ; ils l'ont traité en accessoire ; partant, ce qui reste leur apparait comme une simple action qui, par le fait même de cet oubli, se trouve vidée de tout ce qui, en elle, est subsistant et réel. A la vérité, ils n'ont pu méconnaitre que le mot est toujours présent ; qu'il est présent encore, alors même que, tout entier à l'idée qui se forme grâce à lui, nous ne nous rendons plus du tout compte de sa présence ; mais leur opinion est faite à son endroit et ils y persistent d'autant plus irrémédiablement que leur impuissance à nous rien dire de précis leur paraît une preuve de plus en faveur de leur théorie.

Tel est le spiritualisme de Descartes, et aussi celui de Cousin, de Jouffroy et d'Adolphe Garnier. Mais pour nous qui, tout en partageant leur croyance, suivons la doctrine radicalement différente de Thomas d'Aquin [3]), comment pourrions nous, oubliant les mots, négliger la solution qui nous est proposée ?

II.

Les images évoquées par les mots n'ont pas toujours ce

1) Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. 86, art. 1.

2) Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. 86, art. 2. — On voit en quel sens l'intelligence peut être définie la faculté de connaitre tout ce qui est.

3) Il n'est pas, d'après saint Thomas, de pensée si abstraite, si complétement indépendante du dehors qui n'exige un recours, de la part de la faculté intellectuelle, à l'intervention *actuelle* des sens. *Sum. theol.*, Ia, q. 84, art. 7.

caractère effacé qui leur est propre lorsque notre attention s'est détournée d'elles pour s'appliquer tout entière à leur emploi [1]). Soit une brute comme Caliban, un clown artiste comme Falstaff, une femme aimante comme Desdémone ou Juliette, un scélérat comme Iago, un grand personnage comme Lear, Othello, Cléopâtre, Coriolan, Macbeth ou Hamlet. Qu'est-ce qui leur donne à tous cette réalité d'être et cette intensité de vie qui nous font dire de l'écrivain dont la plume les a enfantés, qu'il est un génie ?

Ce n'est certes pas la force de sa logique déductive ; car la logique cherche à expliquer et à prouver. Elle note précisément, par un mot, chaque membre isolé d'une idée et représente l'ordre exact de ses parties par l'ordre de ses expressions. Par là elle atteint la justesse et la clarté. A preuve les ouvrages didactiques des grands mathématiciens et des grands philosophes. Chez eux tout est préparation, tout est ménagement, tout est développement, tout est soin pour se faire comprendre. Ils nous font arriver là haut, en nous engageant sur leurs traces, dans une contrée escarpée et pleine de précipices ; mais ils sont si bien parvenus à tourner les difficultés et à nous épargner tout effort que nous la parcourons comme sur un chemin uni.

Tout autre est la conception de l'artiste, du poète, de Shakspeare : il laisse là la justesse et la clarté et atteint la vie. Tel nous apparait le grand écrivain quand nous le considérons debout derrière la foule de ses créatures, brutes cyniques, bouffons loquaces, femmes douces et aimantes, scélérats, grands personnages que leur destinée pousse vers la folie, le suicide ou la mort. Une nature d'esprit s'est en effet rencontrée qui, pour démêler le ressort qui fait agir la machine humaine, a devancé les plus profondes pensées des physiologistes et des psychologues ; et ce qui la caractérise c'est l'*imagination complète*, entendez par là la représentation intérieure, mais si abondante et

1) Taine, *Histoire de la Littérature anglaise*, II. Shakspeare.

si pleine qu'elle épuise toutes les propriétés et toutes les attaches de l'objet, tous ses dedans et tous ses dehors ; qu'elle les épuise en un instant. Créateurs, tous les grands artistes, tous les grands dramaturges le sont au même titre, quelles que soient les différences indéniables et profondes de leur psychologie ; et le seul reproche que je fais à Taine dans son étude sur Shakspeare, c'est de n'avoir pas suffisamment montré que, malgré leurs attaches avec l'idéalisme cartésien, Racine et Corneille ont su faire mieux que peindre l'homme « comme une âme incorporelle, servie par des organes, douée de raison et de volonté, habitant des palais ou des portiques, faite pour la conversation et la société dont l'action harmonieuse et idéale se développe par des discours et des répliques dans un monde construit par la logique en dehors du temps et du lieu ».

Son analyse est exacte pour le surplus ; le génie, sous sa forme la plus courante et la plus populaire, n'est qu'une force particulière de l'image, c'est-à-dire de la sensation spontanément renaissante. On sait « la puissance de l'image, surtout quand elle est étrange ou terrible, sur les esprits surexcités ou prévenus : elle est prise pour une sensation et l'illusion est complète. Des enfants et même des hommes sont tombés évanouis en présence d'un mannequin ou d'un drap qu'ils croyaient un fantôme. Revenus à eux ils affirmaient qu'ils avaient vu des yeux flamboyants, une gueule ouverte »[1]). Shakspeare participe très certainement au même état mental ; à preuve ce demi-fou d'Hamlet ; car Hamlet, c'est Shakspeare ; au bout de cette galerie de portraits qui tous ont quelque ressemblance avec lui, Shakspeare s'est peint dans le plus profond de ses portraits. Faut-il en conclure que son cas vient à l'appui de la théorie qui veut que le talent soit une sorte de maladie ? Nous aimons mieux croire, avec Taine, que pour le corps comme pour le reste, il était de sa grande génération et de

1) Taine, *De l'intelligence*, I, l. 2.

son grand siècle ; que, chez lui, comme chez Rabelais, Titien, Michel-Ange et Rubens, la solidité des muscles faisait équilibre à la sensibilité des nerfs ; qu'en ce temps-là la machine humaine, plus fortement éprouvée et plus fermement bâtie, pouvait résister aux tempêtes de la passion, aux fougues de la verve ; que l'âme et le corps se faisaient contrepoids ; que le génie était alors une floraison, et non comme aujourd'hui une maladie. En effet, à côté des signes que nous fabriquons nous-mêmes, il en est d'autres que la nature nous fournit, et ainsi s'explique que la sensation soit apte à se répéter dans une image. C'est pourquoi toutes les circonstances qui sont de nature à favoriser l'enchainement ou l'association de nos différentes images entre elles augmentent du même coup l'aptitude de chacune d'elles à renaître spontanément [1]).

On voit ce que vaut la doctrine qui englobe sous le même qualificatif d'étendue ou de passivité pure tout ce qui, dans la nature, n'est pas la pensée abstraite ou intellectuelle. La vérité est que cette mécanique dont parle Malebranche est nous-même, notre moi, le moi qui sent et, par une conséquence naturelle du lien qui rattache l'image à l'idée, le moi qui pense. Thomas d'Aquin, lorsqu'il attribue une certaine faculté de connaître même aux êtres dont l'activité ne dépasse pas le niveau de la vie organique, reçoit ici de la psychologie contemporaine la plus éclatante confirmation [2]).

III.

De réduction en réduction nous sommes arrivés au fait de conscience qui, en apparence du moins, est le plus simple et que nous appelons la sensation [3]). Si je pose la

1) Sur les conditions générales de la reviviscence, voir Bain, *Les sens et l'intelligence*, p. 251.

2) Voir notamment Ribot, *Les maladies de la mémoire* et *Les maladies de la volonté*. Paris, Alcan. — Binet, *Les altérations de la personnalité* (Bibliothèque scientifique internationale).

3) Taine, *De l'intelligence*, I, l. 3.

main à plat sur cette cheminée de marbre, j'éprouve une impression de froid, et ce froid, pris en lui-même et indépendamment de toute autre opération qui en est la suite, est une sensation. D'où vient que ce froid que je sens dans ma main se présente à nous sous cet aspect tout spécial qui fait que, faute d'une notation plus précise, je dis que j'ai froid ?

L'observation intérieure nous signale d'autres éléments du même genre qui, bien qu'ils soient un résultat de la combinaison d'événements plus élémentaires, ne sont pas moins inexplicables que celui-là. Par exemple, le timbre, comme le bruit, est une chose qu'on ne définit pas.

Nous pouvons, d'après cela, nous faire une idée de chacun de nos sens ; car l'optique physiologique n'est guère moins avancée que l'acoustique et il est clair que, par l'odorat et le goût, qui sont avant tout des sens chimiques, nous ne percevons non plus que des totaux ou des effets. Quant au toucher, les sensations que nous éprouvons par son intermédiaire, sont les mêmes que celles que nous éprouvons par nos sens spéciaux. Seulement il y a cette différence entre le sens du toucher et les autres, que chacun de ceux-ci est comme une langue appropriée à un sujet différent et qui exprime d'autant mieux les nuances de ce sujet qu'elle est appropriée à ce sujet-là et à aucun autre. Au contraire, le toucher est une langue générale appropriée à tous les sujets mais peu apte à exprimer les nuances de chaque sujet.

On voit pourquoi, quand je pose la main à plat sur cette cheminée de marbre, la sensation que j'éprouve se présente à moi sous cet aspect spécial que j'appelle le froid. C'est que le même nerf ou le même groupe de nerfs est capable de plusieurs types ou rythmes d'action différents. De fait, plus on s'approche d'une sensation vraiment élémentaire, plus la différence entre la sensation de température et celle d'un excitant mécanique s'évanouit. Posez sur la peau un corps mauvais conducteur, par exemple un papier percé

d'un trou de deux à cinq millimètres de diamètre ; à travers ce trou touchez la peau, tantôt avec un excitant mécanique, comme une pointe de bois, un pinceau ou un flocon de laine, tantôt avec un excitant calorifique, comme le rayonnement d'un morceau de métal échauffé ; les deux sensations ainsi limitées à ce minimum d'éléments nerveux sont si semblables, que très souvent le patient juge que celle du contact est une sensation de chaleur et que celle de chaleur est une sensation de contact. Au contraire, lorsque les éléments nerveux sont en grand nombre, c'est-à-dire lorsqu'un large morceau de peau subit les mêmes épreuves, la même confusion n'a pas lieu [1]).

Laissons l'hypothèse contradictoire d'une sensation qu'on ne sent pas. Ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'au-dessous des sensations ordinaires que nous connaissons par la conscience, on voit descendre une suite indéfinie d'événements analogues, de plus en plus imparfaits, de plus en plus éloignés de la conscience, sans qu'on puisse mettre un terme à la série de leurs dégradations croissantes ; et cet abaissement successif, qui a sa contre-partie dans l'atténuation du système nerveux, nous conduit jusqu'au bas de l'échelle zoologique, en reliant ensemble, par une suite continue d'intermédiaires, les ébauches les plus rudimentaires et les combinaisons les plus hautes du système nerveux et du monde moral.

Tel est le point de contact de la science de l'âme avec les données de l'expérience, et dès lors il nous est permis de croire que les préventions élevées contre elle vont tomber. Si les modernes n'en veulent plus, ce n'est pas qu'ils n'en sentent pas le besoin, mais bien plutôt qu'ils sont désabusés d'elle en voyant de quelle façon on les convie à la faire. On leur a dit que l'âme, le moi, l'être spirituel ou immatériel c'est tout un. Non ; il faut, au contraire, entendre par « âme », comme le voulait Aristote, le principe premier

1) Taine, *ibid.* — Expériences de Feck, de Weber, de Gratiolet.

d'une activité qui se rencontre jusqu'à un certain point dans tous les êtres que nous voyons vivre, donc aussi dans l'animal, dans la plante, tellement que les spéculations les plus hautes de la métaphysique se rattachent directement aux recherches du savant qui observe et qui expérimente ; et, en effet, les scolastiques faisaient de la psychologie le trait d'union de la science et de la philosophie.

G. De Craene.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

V.

Extension Universitaire Catholique.

L'année académique 1902-1903 est close : nous pouvons donc faire un relevé des travaux de l'Extension Universitaire Catholique érigée l'an dernier par l'Institut de Philosophie [1]).

Sous les auspices de cette œuvre d'enseignement généralisé, quatorze comités locaux furent fondés, cette année, dont treize comités de langue française, et un comité de langue flamande. En outre, trois conférences isolées furent faites, en vue de préparer la fondation de comités nouveaux.

Le nombre des professeurs a été de 38. Celui des conférences s'est élevé à 90, dont plusieurs ont été données en séries, sous la forme de cours développant un même sujet. Les auditeurs furent au nombre de 3600. Ce chiffre est uniquement une moyenne des auditeurs présents aux divers comités locaux ; car, au total, les auditeurs qui ont assisté à tous les cours donnent un chiffre de 20.460 présences.

Ajoutons, enfin, que les professeurs de l'Extension Universitaire Catholique ont traité les sujets les plus divers, tout en s'attachant aux questions d'actualité. Ils ont tenu à ne pas se limiter dans l'exposé des problèmes mais à en donner la solution. Leurs sujets étaient relatifs aux sciences philosophiques, naturelles, sociales, à l'histoire, à la littérature et à l'art.

Pour mesurer les progrès de l'œuvre, il faut se rappeler que l'année dernière elle n'avait été inaugurée que dans deux villes. Il importe, cependant, de les dépasser pendant l'année académique nouvelle. Nos efforts y tendront vigoureusement.

1) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1902, p. 260.

VI.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1903
(Session de juillet).

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

MM. Bruehl, Charles, de Herdorf (Prusse rhénane). — Clesse, Adelin, de Liége. — Cogoluègnes, René, de Bourg-Lastic (France). — De Batselier, Jules, de Neeryssche. — Darian, Paul, de Beyrouth (Syrie). — Degrève, Arthur, de Tourinnes-la-Grosse. — de Grünne, Eugène, d'Ophem. — Delestré, Louis, de Nieuwenrode. — Dusart, Charles, de Virginal. — Feltesse, Léon, de Grand-Ham. — Fitzgibbon, Edwin, de Middleton (Irlande). — Guesdon, Noël, de La Croisille (France). — Hoffmans, Adelin, de Braine-le-Comte. — Livesay, William, de Dorgeeling (Indes anglaises). — Lucq, Henri, de Trazegnies. — Marsigny, Paul, de St-Denis-Bovesse. — Moynihan, Kevin, de Roscommon (Irlande). — Nève, Paul, de Gand. — Plissart, Marc, d'Anvers. — Riccardi, Joseph, de Catane (Sicile). — Tierney, John, d'Athy (Irlande). — Van Oeckel, Henri, de Capellen. — Van Puyvelde, René, de Saint-Nicolas.

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

MM. Araujo, Pierre, de San Thyrso (Portugal). — Berthet, César, de Chens (France). — Brosens, Antoine, de Hoogstraeten. — Bruynseels, César, de Hulsthout. — Deckers, Léon, d'Anvers. — De Coene, Albéric, de Wevelghem. — De Deckere, Maurice, de Gand. — De Schepper, Gratien, de l'Ecluse (Hollande). — Gollier, Théophile, de Wavre. — Hendrickx, Mathieu, de Brée. — Letellier, Max, de Waudrez-lez-Binche. — Michotte, Raymond, de Namur. — Van der Hemst, Gaspar, d'Overpelt. — Vandersmissen, Louis, d'Alost. — Vanhalst, Léon, de Menin. — Zimbienski, Sigismond, de Cracovie (Autriche).

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

MM. Balthazar, Julien, d'Odeigne. — Belpaire, Jules, d'Anvers. — Bertens, Henri, de Tilbourg (Hollande). — De Smet, Eugène, de Bruxelles. — Maas, Joseph, de Bois-le-Duc (Hollande). — Macca-

rone, Pietro, d'Adernò (Sicile). — Mansion, Auguste, de Gand. — Méheust, Joseph, de Plaintel (France). — Pottiez, Joseph, de Frasnes-lez-Buissenal. — Richard, Pierre, de Châtel (France). — Vanderijst, Hyacinthe, de Tongres.

VII.

Concours.

Un ancien élève de l'Institut, M. Octave Daumont, docteur en philosophie thomiste, a été proclamé cette année lauréat du concours universitaire. Son mémoire répondait à la question suivante : « Faire connaître la philosophie néo-scolastique ».

A notre cher ami et collaborateur nos plus sympathiques félicitations.

Bulletins bibliographiques.

I.

Bulletin cosmologique.

Poincaré, *La science et l'hypothèse.* — Paris, Flammarion, 1903.

Pour bien des gens du monde, pour les lycéens surtout qui reçoivent les premières notions de physique, la vérité scientifique est hors des atteintes du doute ; la logique de la science est infaillible, et si les savants se trompent quelquefois, c'est pour en avoir méconnu les règles.

Quand on a un peu plus réfléchi, dit M. Poincaré, on est au contraire frappé de la place tenue par l'hypothèse, on s'aperçoit que le mathématicien et l'expérimentateur ne sauraient s'en passer. Et devant cette constatation, on se demande même si toutes les constructions scientifiques sont bien solides, si un souffle ne viendra pas les abattre. Être sceptique de cette façon, c'est encore être superficiel. Douter de tout ou tout croire, ce sont deux solutions également commodes, qui l'une et l'autre dispensent de réfléchir.

La prudence nous commande donc de ne point porter de condamnation sommaire, d'examiner plutôt avec soin le rôle de l'hypothèse.

Dans le domaine des sciences on distingue trois sortes d'hypothèses : les unes sont vérifiables, et, une fois confirmées par l'expérience, elles deviennent des vérités fécondes ; d'autres, sans pouvoir nous induire en erreur, peuvent nous être utiles en fixant notre pensée ; d'autres enfin ne sont des hypothèses qu'en apparence et se réduisent à des définitions ou à des conventions déguisées.

Selon M. Poincaré, c'est surtout de ces dernières que les mathématiques sont tributaires. La rigueur des déductions qui caractérise cette science provient de ce qu'elle repose sur des conventions. Là en effet notre esprit peut affirmer, parce qu'il décrète. Ces décrets s'imposent à *notre* science, qui sans eux serait impossible, mais ils ne s'imposent pas à la nature. L'expérience nous laisse notre libre choix, mais elle nous guide en nous aidant à discerner le chemin le plus commode.

Ce caractère conventionnel des principes fondamentaux des sciences ne les condamne-t-il pas à une complète stérilité? Le savant n'est-il pas dupe de ses définitions, et le monde qu'il croit découvrir n'est-il pas le produit fantastique de son esprit créateur?

Non, dit le célèbre mathématicien ; s'il en était ainsi, la science serait impuissante. « Or nous la voyons chaque jour agir sous nos yeux. Elle nous fait connaître quelque chose de la réalité ; mais ce qu'elle peut atteindre, ce ne sont pas les choses elles-mêmes, comme le pensent les dogmatistes naïfs, ce sont seulement les rapports entre les choses ; en dehors de ces rapports, il n'y a pas de réalité connaissable. »

Telle est aussi la conclusion de cet ouvrage. L'auteur s'efforce de l'établir en parcourant la série des sciences depuis l'arithmétique et la géométrie jusqu'à la mécanique et la physique expérimentale.

Une première partie est consacrée au nombre et à la grandeur.

L'un des instruments les plus utiles dont se sert le mathématicien, est le raisonnement mathématique. D'ordinaire, on le croit déductif. C'est une erreur. Il participe dans une extrême mesure du raisonnement inductif, et de là dépend sa fécondité.

Une autre notion fondamentale est celle de la grandeur mathématique.

Il est aisé de voir que les données brutes de nos sens ne concordent point avec ce concept extrêmement complexe et subtil que les mathématiciens appellent *grandeur*. M. Poincaré y trouve une preuve évidente que nous sommes nous-mêmes les auteurs de ce cadre où nous voulons tout faire rentrer. Seulement nous l'avons fait sur mesure, de manière à y situer tous les faits sans dénaturer ce qu'ils ont d'essentiel.

L'étude de l'espace forme l'objet de la seconde partie.

D'où viennent les premiers principes de la géométrie? Nous sont-ils imposés par la logique? Mais alors les géométries non-euclidiennes auraient-elles jamais vu le jour? L'espace nous est-il révélé par nos sens? Pas davantage, car celui que nos sens nous révèlent diffère absolument de celui du géomètre. Les principes de la géométrie, conclut l'auteur, ne sont donc que des conventions, mais ces conventions ne sont pas arbitraires parce que dans un autre monde, le non-euclidien par exemple, nous aurions été amenés à en adopter d'autres.

Dans la troisième partie réservée à la mécanique ou à l'étude de la force, M. Poincaré est conduit à des conclusions analogues. Les principes de cette science, quoique plus directement appuyés sur

l'expérience, participent encore, d'après lui, du caractère conventionnel des postulats géométriques.

Il faut donc arriver aux sciences physiques proprement dites dont l'examen termine cet ouvrage, pour rencontrer une autre sorte d'hypothèses, constamment en contact avec la réalité, et par là même tout autrement fécondes.

A la vérité, les théories physiques sont souvent éphémères. Après quelques années de prospérité, on les voit progressivement abandonnées et mises enfin au ban de la science. Et tandis que les ruines s'accumulent sur les ruines, on est tenté de croire à ce que l'on a appelé la faillite de la science.

Raisonner ainsi, dit M. Poincaré, c'est se tromper sur le but et le rôle des théories scientifiques. Les ruines peuvent être bonnes à quelque chose.

« Nulle théorie ne semblait plus solide que celle de Fresnel qui attribuait la lumière aux mouvements de l'éther. Cependant on lui préfère maintenant celle de Maxwell. Cela veut-il dire que l'œuvre de Fresnel a été vaine ? Non, car le but de Fresnel n'était pas de savoir s'il y a réellement un éther, s'il est ou non formé d'atomes, si ces atomes se meuvent réellement dans tel ou tel sens ; c'était de prévoir les phénomènes optiques. Or la théorie de Fresnel permet toujours ces prévisions. »

Les théories physiques n'ont donc pas pour mission de nous faire connaître les objets réels, mais les rapports véritables qui relient entre eux ces objets dont nous ignorons la nature. Et pourvu que ces rapports nous soient connus, peu importe que nous substituions, pour plus de commodité, une image à une autre.

La contradiction entre deux théories ne prouve même pas, selon le savant français, que l'une d'elles soit fausse. Il peut se faire, dit-il, qu'elles expriment l'une et l'autre des rapports vrais, et qu'il n'y ait de contradiction qu'entre les images dont nous avons habillé la réalité.

Les hypothèses de ce genre n'ont donc qu'un sens métaphorique. Le savant ne doit pas plus se les interdire que le poète ne s'interdit les métaphores. Elles peuvent être utiles pour donner une satisfaction à l'esprit et seront utiles pourvu qu'elles soient des hypothèses indifférentes, des moyens commodes de nous faire découvrir des rapports vrais.

Le travail de M. Poincaré présente un vif intérêt. Il est cependant regrettable que l'auteur ait amoindri, au profit d'un certain subjectivisme, la part de l'abstraction intellectuelle dans la formation de nos concepts relatifs au nombre, à la grandeur, à l'espace et à la

mécanique. Un recours plus judicieux à ce procédé génétique eût sans aucun doute fait disparaître les apparentes oppositions que nous constatons entre l'expérience et les données abstraites de la science.

De plus, quoi qu'en dise le savant français, ainsi comprises les théories physiques semblent réduites au rôle de simples recettes pratiques. Le physicien, comme tout homme de sciences d'ailleurs, doit avoir le culte de la vérité. Par vocation, il est observateur de la nature. Il doit, non pas la créer à son gré, mais en dévoiler les secrets dans la mesure que comportent ses méthodes.

Or on ne conçoit pas que des théories indifférentes à l'égard de la nature intime des phénomènes et des objets qu'on veut analyser, ou même en désaccord avec elle, ne soient pas un obstacle réel à la découverte de la vérité intégrale, une perpétuelle source d'illusions pour l'intelligence.

*
* *

De Freycinet, *Sur les principes de la mécanique rationnelle.* — Paris, Gauthier-Villars, 1902.

Depuis un quart de siècle il existe une tendance marquée à faire de la mécanique une science nettement abstraite. Négligeant les corps réels, on construit des systèmes dans lesquels la masse et la force sont à l'état de coefficient et d'expression analytique ; on pose un certain nombre de postulats et d'axiomes, et l'on recherche le mouvement que ces systèmes doivent prendre suivant des hypothèses déterminées.

M. de Freycinet se refuse, et avec raison, d'entrer dans ces voies nouvelles. Fidèle à la tradition des Galilée, des Newton, des d'Alembert, des Laplace et des Lagrange, il reprend les anciennes méthodes classiques, malheureusement, à son avis, trop délaissées, mais pour en accentuer le caractère expérimental et mettre davantage en relief les données physiques qui leur servent de base. Les faits précèdent et motivent les théories analytiques ; ils les maintiennent dans la région du réel, hors de laquelle les plus brillants exercices de calcul sont décevants.

Excellente méthode, beaucoup plus sûre que le procédé nouveau, et en tous cas plus favorable à la découverte des lois naturelles.

Aussi, en réagissant contre la tendance moderne qu'on peut regarder à juste titre comme peu philosophique et même dangereuse, M. de Freycinet a rendu, à notre avis, un immense service à la science.

Sans doute, ce n'est pas un traité complet de mécanique que

l'auteur présente à ses lecteurs. Il a voulu avant tout éclaircir des points controversés. Mais malgré ses modestes prétentions, cet ouvrage contient un exposé des principales questions relatives à la science du mouvement. On y trouve : 1° de fines analyses des concepts de la mécanique : espace, temps, vitesse, force, masse, quantité d'action, travail, masse vive, énergie, centre de gravité ; 2° les lois générales du mouvement ; 3° une étude intéressante du problème dynamique.

* * *

H. Lagrésille, *Le fonctionnisme universel. Essai de synthèse philosophique*. — Paris, Fischbacher, 1902.

Le thème dominant de cet essai philosophique est l'explication du monde par « le moyen des fonctions intelligibles ». De là le nom de *fonctionnisme universel*.

« Connaître les fonctions, dit l'auteur, c'est connaître les rapports réels et intelligibles qui existent entre les idées et les choses... Comme une chose se lie directement ou indirectement à toutes les autres dans l'univers, et qu'un esprit offre une petite réduction analogique de l'univers, dans un esprit, de même que dans le monde, une idée doit se trouver liée implicitement à toutes les autres, et par suite, d'une façon virtuelle à toutes les choses. — Les systèmes naturels de l'univers, et tous les esprits, peuvent également se regarder comme des idées qui fonctionnent et se développent, c'est-à-dire comme des idées vivantes. Les fonctions réalisent donc des idées, des formes d'existence dont l'idée fait la loi et la fin. »

Ces quelques lignes nous font pressentir la synthèse finale de l'ouvrage et l'orientation panthéistique de son contenu : Une seule substance constitue l'univers, c'est l'esprit. Les manifestations relatives s'appellent la matière.

Ainsi conçu, le *Fonctionnisme universel* devient une synthèse intégrale, contenant la vie en idée et en tension, réalisant le système vivant, parfait et éternel, de sorte que tous les autres êtres de l'univers dépendent nécessairement de lui, prennent naissance en lui, en un mot restent soumis au temps.

« Par une génération sans commencement ni fin, divisée cependant en périodes innombrables, la Nature suprême des natures assure la multiplication et le développement des êtres, et par suite des formes dans l'espace et le temps. Cette génération interne de l'Être, âme du fonctionnisme universel, c'est-à-dire celle de la Monade divine qui tend continuellement à se reproduire tout en

demeurant toujours identique à l'Un, offre la plus haute synthèse de la vie, comprend le rapport absolu : la subordination des êtres à l'Être, du devenir multiple à l'Un qui est. »

Après quelques considérations d'ordre métaphysique sur la science des principes, sur l'hypothèse et les concepts qui servent d'appui aux définitions scientifiques, M. Lagrésille nous montre le fonctionnisme à l'œuvre dans les différents ordres de la nature. Il étudie l'origine et le développement progressif du monde chimique, du règne végétal et animal et enfin du monde stellaire.

Dans ce vaste ensemble qui occupe près de 600 pages, une place d'honneur devait être accordée à l'être humain.

Pour M. Lagrésille, l'humanité raisonnable se présente comme la plus grosse et la plus délicate entreprise du monde organisé, comme le but final de l'évolution. Une sorte d'animal ne pouvait évidemment point s'élever au rang d'homme grâce à ses propres tendances. Mais de même qu'un homme d'intelligence bornée, par un phénomène rare, donne parfois le jour à une tête de génie, de même il a pu arriver, à titre exceptionnel, qu'un animal anthropomorphe servît à la génération d'un premier cerveau d'homme.

Prodige sans doute, avoue l'auteur, mais les prodiges existent dans la nature, comme des points singuliers dans ses lois continues.

Ni au point de vue du cerveau, ni même au point de vue du corps, on ne doit confondre avec un singe anthropoïde primitif, l'*hominien* sur lequel a pu se greffer l'espèce humaine actuelle. Le précurseur immédiat de l'hominien primitif fut, du moins à en croire M. Lagrésille, le dryopithèque de Fontane, animal de la taille et de la forme de l'homme, mais avec une mâchoire beaucoup plus forte et vraiment bestiale. Il était sans doute relativement avancé à l'époque où il taillait ses pierres et s'était apprivoisé avec le feu. Un genre hominien issu du préhominien aurait donc existé d'abord comme une espèce primitive distincte de l'espèce humaine actuelle, de l'homme proprement dit.

Mais comment la nature a-t-elle franchi l'abîme qui sépare l'homme de la bête ? « Ce n'est point, dit notre auteur, une transition si simple que les matérialistes veulent bien le croire, en ne considérant que la surface des choses et en mettant de côté l'âme. Le corps, loin de constituer tout l'homme, n'en constitue que l'enveloppe charnelle, l'instrument sensible lequel ne lui donne pas encore sa valeur. »

Tout en reconnaissant la difficulté de ce problème, M. Lagrésille essaye de le résoudre de la manière la plus simple. Pourquoi, nous dit-il, la nature n'aurait-elle su tirer un jour de l'hominien une

variété nouvelle, munie d'un cerveau plus volumineux, mais en même temps plus fin dans ses ressorts directeurs ? Se trouve-t-elle obligée de créer des lignées pour obtenir des cerveaux de génie, lorsqu'il lui en faut un ? Non, elle y arrive par le moyen d'une conception unique.

On le voit, la solution est réellement simpliste. Malheureusement, la difficulté reste entière. Car d'évidence, il ne suffit point de substituer « une machination cérébrale et fonctionnelle plus parfaite à une forme plus primitive et plus simple, de réaliser des dispositions organiques, des circonvolutions dentaires et encéphaliques nouvelles » pour rendre compte du passage de la sensation à la pensée intellectuelle, de l'animal à l'être humain. Il y a là une différence d'ordre qui ne s'explique que par l'intervention d'une cause extramatérielle.

En somme, l'œuvre de M. Lagrésille est féconde en aperçus originaux. Mais nous regrettons de ne pouvoir souscrire à aucun des principes fondamentaux dont elle est inspirée. La distinction substantielle des êtres qui est pour tout homme non prévenu une donnée évidente, l'irréductibilité de l'esprit à la matière et de la matière à l'esprit sont et restent pour le monisme, quelles que soient d'ailleurs ses formes, une pierre d'achoppement.

* * *

L. Delaporte, *Essai philosophique sur les géométries non-euclidiennes.* — Paris, Naud, 1903.

On a beaucoup écrit sur les géométries non-euclidiennes, et il semble qu'à l'heure présente, les partisans et les adversaires des théories nouvelles se trouvent suffisamment éclairés pour se prononcer en connaissance de cause.

Tel n'est point cependant l'avis de M. Delaporte.

Jusqu'ici, la plupart des philosophes qui ont traité ces questions, oubliant qu'il n'appartient pas à la géométrie de répondre elle-même à ceux qui attaquent ses principes, ont voulu faire sortir de l'un ou l'autre système adopté des conclusions philosophiques, soit sur les fondements de la géométrie, soit sur le nombre des dimensions de l'espace.

Ne serait-il pas préférable d'employer la méthode inverse : de déterminer, après avoir recherché les notions métaphysiques que nous avons sur l'espace géométrique, quelle géométrie répond le mieux à ces notions ?

Considéré de ce point de vue, le problème présente des aspects

nouveaux, et c'est justement ce qui a déterminé l'auteur à suivre cette méthode.

Quand on jette un regard sur les géométries non-euclidiennes, on se convainc aisément que tous ces systèmes logiques reposent sur les définitions d'une première ligne, d'une première surface, d'un premier espace. Or si l'on compare ces définitions avec les définitions d'Euclide, il paraît incontestable que ces dernières sont plus intuitives et mieux en harmonie avec l'ensemble des concepts géométriques exprimés par le langage courant. L'exposé de cette thèse, qui est le fond de tout le travail, témoigne de l'érudition de l'auteur et de la sûreté de son jugement. A notre avis, il serait même difficile de ne point souscrire à ses conclusions, à condition toutefois de se rappeler que M. Delaporte n'a point eu pour but de résoudre la question de la possibilité absolue de la métagéométrie, mais bien de déterminer ses rapports avec nos représentations intellectuelles spontanées.

Enfin quant aux dimensions de l'espace, il rejette l'hypothèse d'une quatrième dimension qu'il trouve dénuée de tout fondement réel, et après avoir signalé les analogies mathématiques qui permettent de donner à des relations purement analytiques l'apparence d'un langage géométrique, il établit que l'argument de Helmholz ne peut servir de base à une induction sur l'existence de l'hyperespace.

* * *

Clodius Piat, *Leibniz. La Monadologie.* — Paris, Lecoffre, 1900.

Leibniz, on le sait, fut d'abord scolastique, puis cartésien, avant d'être lui-même. Ce n'est que vers 1685 qu'il entre en pleine possession de sa pensée personnelle et en développe les riches et multiples aspects. A partir de cette époque, et malgré cette diversité d'apparence, son œuvre conserve la même unité organique : c'est la philosophie de la *Monade*.

Dans le développement de sa doctrine, le philosophe de Hanovre suit une route ascensionnelle où l'on va de la matière à la *substance*, de la substance à l'*âme*, et de l'âme à *Dieu*. Il a, de plus, tout un ensemble de vues morales qui sont comme l'épanouissement de sa métaphysique et qui constituent une théorie du *bien*.

Retracer dans ses grandes lignes la philosophie de Leibniz, revient donc à parcourir à nouveau ces diverses étapes et dans le même ordre.

Nous félicitons M. Piat d'avoir su découvrir ce fil conducteur qui

permet aux débutants de s'orienter sans effort dans l'étude des œuvres leibniziennes.

Mais en cela ne consiste point le principal mérite de l'auteur.

Après avoir ramené le système philosophique de Leibniz à ces quatre grands chefs d'idées : la substance, l'âme, Dieu et le bien, M. Piat le suit à travers toutes les étapes de son développement, et grâce à de nombreux textes judicieusement choisis dans les diverses parties de l'œuvre où la même pensée se renouvelle sous des formes variées, il établit le sens précis de chacune des doctrines et en montre la filiation originelle.

De la sorte, malgré le caractère synthétique de l'exposé (l'ouvrage ne comporte que 157 pages), le lecteur saisit sans peine la vraie pensée du philosophe, la replace dans son cadre, et arrive ainsi à la connaissance du système avec un minimum de labeur.

Ce précieux résultat dédommage M. Piat des nombreuses recherches et compilations qu'exige pareille étude.

* * *

W. Werckmeister, *Der Leibnizsche Substanzbegriff*. — Halle, Niemeyer, 1889.

A en juger par la classification de M. Piat, l'idée de substance doit occuper une place importante dans l'œuvre philosophique de Leibniz. M. Werckmeister la regarde comme la pierre angulaire de tout l'édifice, et, pour ce motif, en fait l'objet d'une monographie.

Si depuis une dizaine d'années un intérêt spécial s'attache à l'étude de ce philosophe, il faut en chercher la raison dans ce fait qu'avant cette époque,la littérature relative aux œuvres leibniziennes était encore fort incomplète. C'est d'ailleurs ce qu'ont mis en relief les travaux historiques de Darmann, Fischer, Ueberweg-Heinze. En règle générale, les sources littéraires ne remontaient guère au delà de 1686.

Or l'époque antérieure à l'apparition du *Discours de Métaphysique* exerça une influence considérable sur l'évolution de la pensée leibnizienne ; d'après la remarque de M. Stein, elle fut même décisive et lui donna sa véritable orientation.

Il y avait donc, on le comprend, une très grande utilité à dépouiller les documents historiques antérieurs à 1686. C'est la tâche que s'est imposée l'auteur allemand, mais en ayant toujours devant les yeux ce problème fondamental : Comment Leibniz a-t-il élaboré le concept de substance ; comment ce concept est-il devenu le fondement de son système ? Au cours de cet exposé et surtout vers la fin,

M. Werckmeister a soin de relever les illogismes que l'on rencontre non seulement dans le développement des idées, mais dans les principes métaphysiques sur lesquels s'appuie le spiritualisme leibnizien.

*
* *

D. Joanne Maura et Gelabert, *De vita sensitiva et de anima brutorum*. — Oriolæ, 1899.

Ce petit livre comprend un exposé clair, méthodique et fidèle de la doctrine scolastique sur la vie sensitive et la nature de l'âme des bêtes.

Rien d'étonnant qu'on y trouve la division classique des sens en sens intérieurs et extérieurs, une subdivision des facultés cognitives basée sur le caractère de leur objet propre, une étude plus développée sur l'imagination, l'estimative, la mémoire et l'appétit sensitif.

A moins d'aborder le domaine psychophysique, il serait difficile d'apporter dans un sujet qui fut réellement fouillé par les docteurs du moyen âge, des aperçus vraiment neufs. Aussi l'auteur n'a aucune prétention à l'originalité.

D. Nys.

Comptes-rendus.

Harvard psychological studies. Vol. I edited by Hugo Münsterberg. — New-York, Macmillan C°.

Ce fort volume contient la description détaillée de seize expériences faites dans le laboratoire psychologique de Harvard University, sous la direction du maître H. Münsterberg. Différentes études se rapportent à la perception ; d'autres à la mémoire ; d'autres encore aux sentiments esthétiques. Comme dans le laboratoire une grande importance est attachée à la psychologie comparative, on a publié aussi deux études de psychologie animale : l'auteur y applique les méthodes qui ont trouvé leur origine et leur développement dans l'étude de la psychologie humaine.

Après les nombreuses expériences et les vives discussions auxquelles ont donné lieu les illusions optiques, une étude nous a particulièrement intéressé dans le présent volume : les illusions du sens du toucher, qui jusqu'ici avaient passé presque inaperçues. L'auteur les examine dans leur correspondance avec quelques-unes de nos illusions optiques bien connues, dans l'espoir de séparer certains des facteurs troublants qui entrent dans notre jugement complexe de l'espace tactile, et il se demande si les illusions optiques sont également des illusions tactiles, ou si elles sont inverses pour le toucher. Après de nombreuses expériences il arrive à la conclusion que là où les conditions objectives sont les mêmes, l'illusion existe dans la même direction pour la vue et le toucher ; et finalement que les sens de la vue et du toucher fonctionnent de la même façon dans la perception de l'espace.

A signaler encore parmi les intéressantes études esthétiques, celle sur la symétrie. Il y a en nous une tendance instinctive à imiter les formes visuelles par des mouvements ; ces mouvements suggérés par les formes symétriques, semblent être spécialement en harmonie avec un système d'énergie dans notre organisme bilatéral. Cette

harmonie semble être la base de notre plaisir. On s'attendrait dès lors à ce que les arrangements spatiaux qui dérivent d'une symétrie rigoureuse et ne peuvent donc suggérer des mouvements correspondants à notre type bilatéral, ne nous donnent pas de plaisir. Or, en fait, les arrangements dissymétriques sont souvent très agréables. L'auteur résout cette apparente contradiction en montrant que tout arrangement non symétrique contient une symétrie cachée, et que tous les éléments de cet arrangement contribuent à provoquer ce type bilatéral de mouvements qui est caractéristique de la symétrie géométrique. Les dessins des peuples primitifs ont une symétrie rigoureuse, tandis que les œuvres d'art des peuples civilisés semblent ne pas s'y conformer. L'auteur avec beaucoup d'habileté applique sa théorie aux grandes œuvres de sculpture et de peinture.

La dernière étude de M. H. Münsterberg présente un intérêt spécial, parce qu'elle essaie de fixer la place de la psychologie dans l'ensemble de nos connaissances.

J. Ceulemans.

Gustave Le Bon, *Psychologie du socialisme*; 3e édition refondue et entièrement remaniée. — Paris, Félix Alcan.

Il y aurait beaucoup à dire si l'on voulait analyser en détail cet ouvrage ; car l'auteur, traitant son sujet avec ampleur, est amené à produire ou à invoquer des théories économiques, sociologiques, psychologiques, qui pour la plupart prêtent à la discussion et sont de fait très contestées. Nous en signalerons quelques-unes plus loin.

M. Le Bon indique lui-même, en terminant son livre, l'idée générale de celui-ci. « Nous avons essayé, dit-il, de déterminer dans cet ouvrage les principaux facteurs de l'évolution actuelle des sociétés. Nous avons recherché l'influence de la transformation des sciences et de l'industrie, du rapprochement des peuples par la vapeur et l'électricité, du changement des idées et de bien d'autres facteurs encore » (p. 452). « Nous avons marqué les points sur lesquels les aspirations socialistes concordent avec l'évolution dont nous sommes témoins. Mais une telle concordance s'est rencontrée bien rarement. Nous avons vu au contraire que la plupart des théories socialistes sont en contradiction flagrante avec les nécessités qui dirigent le monde moderne, et que leur réalisation nous ramènerait à des phases inférieures dépassées depuis longtemps. Et c'est pourquoi nous avons constaté que le niveau actuel des peuples sur l'échelle de la civilisation se mesure assez exactement à leur degré de résistance aux tendances socialistes. »

Le livre Ier : « Les théories socialistes et leurs adeptes » renferme des aperçus intéressants et instructifs : citons en particulier l'étude des facteurs de l'évolution sociale et celle des causes du développement actuel du socialisme. Il se termine par une analyse de l'état mental des adeptes du socialisme, dans laquelle l'auteur révèle un réel talent d'observation.

Dans le livre II : « Le socialisme comme croyance », M. Le Bon insiste sur l'influence prépondérante, presque exclusive, du sentiment et de la tradition, sur la croyance. « Ce n'est qu'à ses débuts, écrit-il, et quand elle est bien flottante encore, qu'une croyance peut avoir quelques racines dans l'intelligence ; mais pour assurer son triomphe, il faut, je le répète, qu'elle descende dans la région des sentiments, et passe par conséquent du conscient dans l'inconscient » (p. 71). « Ce n'est jamais dans la raison que la persuasion prend ses racines » (p. 75). Ces assertions sont très contestables. Nous pensons au contraire qu'une croyance gagne en force à être raisonnée ; il répugne à la nature humaine, intelligente et raisonnable, d'adhérer fermement à une doctrine, inconsciemment et par pur sentiment. C'est pourquoi aussi il ne faut pas exagérer l'influence de la tradition et du passé, et lui donner le pas sur la raison.

Dans l'évolution des concepts, M. Le Bon attache une importance capitale au facteur « race ». Aussi consacre-t-il tout un livre à étudier « Le socialisme suivant les races ». Il montre très bien l'antinomie qui existe entre les concepts latins de l'État, de l'éducation, de l'instruction et de la religion, et les mêmes concepts chez les Anglo-Saxons ; il expose combien l'emportent les idées des Anglo-Saxons, et combien les concepts latins favorisent le développement et l'avènement du socialisme. Par la comparaison d'aperçus très suggestifs sur ce que font au point de vue économique, d'une part les Anglo-Saxons, habitués à ne compter que sur eux-mêmes *(self-control)*, et d'autre part les peuples latins habitués à recourir au Gouvernement et à l'État, il fait voir que le socialisme d'État vers lequel marchent les races latines sera la ruine absolue et rapide de toutes les industries dans les pays où il triomphera. (V. ch. VI, § 2 : Les conséquences de l'extension des fonctions de l'État.)

Le livre IV relève de l'économie politique. L'auteur excelle à exposer la concurrence économique que l'Orient fait à l'Occident, et les luttes économiques entre les peuples de l'Occident. Ici encore apparaît la supériorité des Anglo-Saxons et des Allemands sur les races latines. Dans le dernier chapitre, il traite la question de la population et la résout par des raisons d'opportunité. « Quand un pays présente une grande surface de territoire, peu peuplée, comme

les États-Unis et la Russie, ou comme l'Angleterre grâce à ses colonies, l'augmentation de sa population présente, au moins pendant un certain temps, des avantages évidents. En est-il de même pour des pays suffisamment peuplés, ayant peu de colonies et n'ayant aucune raison d'envoyer dans celles qu'ils possèdent des habitants très doués pour l'agriculture, très peu pour l'industrie et le commerce extérieur? Nous ne le pensons pas, et il nous semble au contraire que de tels pays agissent fort sagement en ne cherchant pas à accroître leurs populations. Étant donnée l'évolution économique que nous avons décrite, cette abstention est le seul moyen qu'ils possèdent d'éviter une sombre misère » (p. 287).

M. Le Bon admet dans le sens de Malthus le rapport entre la population d'un pays et ses moyens de subsistance, ceux-ci réglant celle-là. Or n'est-il pas généralement vrai, contrairement à la théorie malthusienne admise par M. Le Bon, que la population augmentant accroît la quantité des produits dans la mesure nécessaire, et qu'ainsi c'est la population à nourrir qui est la mesure de la production? Ne sait-on pas que Malthus, pour démontrer sa loi, s'est basé sur des exemples exceptionnels comme celui des États-Unis à l'époque où il écrivait, et que cet exemple ne pouvait lui servir, en raison du grand nombre d'immigrants d'alors aux États-Unis? Pour montrer que le nombre n'est pas un véritable élément de force, M. Le Bon fait des considérations telles que celles-ci : « Sans parler des Chinois, qui semblent bien peu redoutables au point de vue militaire, malgré leurs 400 millions d'hommes, ne sait-on pas qu'il suffit aux Anglais d'une armée de 65.000 hommes pour maintenir sous le joug 250 millions d'Hindous, et à la Hollande d'une armée beaucoup plus faible pour dominer 40 millions de sujets asiatiques? » (pp. 291-2). Mais n'est-il pas évident que la comparaison cloche, et qu'il faudrait commencer par mettre en présence des populations également civilisées? « Pourquoi dans certains pays, comme l'Angleterre et l'Allemagne, dit encore M. Le Bon, l'excès de la population n'a-t-il pas les inconvénients qu'il aurait en France? Simplement, d'une part, parce que ces pays possèdent des colonies, où se déverse l'excédent de leur population ; et d'autre part, parce que l'émigration, si absolument antipathique aux Français, y est considérée comme chose fort désirable, alors même qu'elle ne constituerait pas pour eux une nécessité tout à fait impérieuse » (p. 295). Mais ne pense-t-il pas que si les Français augmentaient le chiffre de leur population, ils produiraient dans leur riche mère-patrie plus de moyens de subsistance qu'ils n'en produisent actuellement, et que « le goût pour l'émigration et la possibilité de

le satisfaire » — car la France n'est pas sans colonies — deviendraient bientôt choses réelles, même en France ?

Au livre V, l'auteur continue l'étude des facteurs de l'état social ; au livre VI, il indique dans quel sens doit se faire l'évolution de l'organisation sociale. Il analyse les rapports des êtres avec leurs milieux ; il professe que l'état de lutte est la loi de l'humanité comme de tous les êtres : lutte des individus et des espèces, lutte des peuples, lutte des classes. Nombre d'individus n'ont pu, pour une raison quelconque, s'adapter aux nécessités de la civilisation moderne, et ne trouvent pas place dans cette civilisation. M. Le Bon les appelle les *inadaptés*. Certains le sont par dégénérescence ; d'autres le sont par une production artificielle, particulièrement par l'éducation latine actuelle. L'auteur montre ensuite quel difficile problème c'est que de les utiliser.

L'idée-mère de l'organisation sociale future doit être, d'après M. Le Bon, la solidarité, ce terme signifiant simplement association, et nullement charité ou altruisme. Le mouvement vers la solidarité est une des plus importantes tendances de l'évolution sociale actuelle ; il doit remplacer et exclure la charité que l'auteur appelle « un sentiment antisocial et nuisible ».

On a dit, à propos de l'ouvrage *La Psychologie du socialisme*, que M. Le Bon n'appartient à aucune école et qu'il n'a songé à plaire à aucune. Il est en effet très personnel, ce qui augmente souvent l'intérêt des principales parties de son ouvrage ; et, comme on l'a dit aussi, il faut reconnaitre sa grande connaissance du sujet qu'il traite. Une réserve pourtant. Si l'anticléricalisme est une école, il serait difficile d'admettre que M. Le Bon ne lui appartient pas. On regrette de trouver, dans un livre généralement sérieux, des attaques inconsidérées et qu'on croirait haineuses contre la Religion (p. 11), l'Église (p. 56), la Bible (p. 79), les moines (pp. 205 et 207), les missionnaires (p. 329), etc.

H. Clément.

J. Th. Beysens, *Logica of Denkleer*, 190 pp. in-8°, 1902 ; fr. 3,75. — *Criteriologie of de Leer over waarheid en zekerheid*, 194 pp. in-8°, 1903 ; même prix. — Leiden, G. F. Théonville.

La terminologie philosophique, et spécialement la terminologie scolastique, en langue néerlandaise, est encore incomplète et indécise. Cette grave difficulté n'a pas empêché l'auteur des présents traités de préférer l'expression plus vivante de la langue maternelle aux formulaires stéréotypés d'une latinité morte. Nous l'en félicitons

dans l'intérêt de la renaissance thomiste, à laquelle le professeur Beysens se consacre, dans son pays, avec zèle et talent.

Cette renaissance, M. l'abbé Beysens la veut dans la forme rajeunie et avec les forces nouvelles que l'Institut supérieur de Louvain, dont il fut un des fervents de la première heure, s'efforce de faire prendre aux théories scolastiques. Ces deux ouvrages en sont une preuve nouvelle. L'alliage de l'esprit thomiste et des préoccupations modernistes y est du meilleur aloi. L'auteur s'est d'ailleurs beaucoup inspiré de l'enseignement si complet que M. Mercier a exposé sur les mêmes sujets. Peut-être aurait-il pu accentuer davantage, dans ses préfaces, la déclaration des liens de proche parenté qui l'unissent à son modèle ; mais il faut reconnaître qu'il a saisi sur le vif et apprécié avec une rare justesse la portée des idées du maître.

Dans l'étude de la *Logique*, l'auteur procède par la recherche des quatre causes suprêmes. — Le *Traité de la certitude* est divisé en deux parties : la première s'occupe de la *Critériologie générale*, la seconde de la *Critériologie spéciale*. Cette partie comprend six chapitres, consacrés respectivement à la perception sensible, à la conscience, aux jugements immédiats, au syllogisme, à l'induction et à la foi. Le chapitre final surtout semble traité *con amore ;* en vérité, il n'est pas le moins remarquable. Malgré les limites restreintes que l'auteur s'est imposées à bon escient, chacun des traités constitue un cours complet sur la matière. Les développements sont sobres et les discussions évoluent dans des espaces parcimonieusement consentis. Pour des esprits insuffisamment initiés aux conceptions scolastiques, une aussi forte condensation peut rendre cette nourriture substantielle difficilement utilisable ; mais elle sera précieuse pour les séminaristes ecclésiastiques, auxquels M. Beysens destine en premier lieu ses travaux.

Qu'il me soit permis de signaler à l'attention de l'auteur quelques imperfections et inexactitudes.

A la page 27 de la *Logique*, dans le chapitre des catégories, il traduit « situs externus » par « houding » ; « habitus » par « omgeving ». A la page 77 du volume, je trouve dans l'énumération des modes utiles, deux coquilles : (2[e] fig.) AIO, au lieu de AOO ; (3[e] fig.) EII, au lieu de EIO. — Les quelques lignes qu'il accorde à la discussion des méthodes sceptique, éclectique et cartésienne seraient avantageusement reportées en Critériologie.

Quant à la *Critériologie*, je crois plus rationnel de rattacher la discussion du dogmatisme exagéré à la détermination du point de vue, que de le reléguer au dernier chapitre. Enfin, tous les ouvrages

de M. Beysens m'ont laissé l'impression qu'il devrait davantage fractionner les articles en subdivisions, surtout en adaptant à chaque paragraphe un titre suggestif. Ces brèves indications, mises en lumière par une grande variété de caractères typographiques, facilitent étonnamment à l'élève les aperçus rétrospectifs de la synthèse.

Somme toute, nous nous réjouissons sincèrement des deux dernières publications de M. le professeur Beysens. Elles constituent une contribution excellente à la diffusion des idées néo-thomistes, contribution d'autant plus précieuse qu'elle se fera sentir dans un pays tout imbu du criticisme et du positivisme modernes, où les disputes philosophico-théologiques passionnent la jeunesse universitaire et où cependant l'enseignement systématique des sciences philosophiques est tombé dans un lamentable discrédit.

F. Van Cauwelaert.

P. Mag. J. V. De Groot, O. P., *Levenswijding*, 2e édit., 1902. — Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen.

Pages précieuses. Cette trilogie de conférences philosophico-religieuses, faites en 1900 aux universitaires flamands de l'Université de Louvain par le R. P. De Groot, à l'occasion de la fête patronale de la Confrérie de Saint Thomas d'Aquin, est de toute beauté. L'éminent professeur y développe respectivement sur la nature, le combat et la destinée de la vie humaine, « les principes immortels de la sagesse chrétienne, principes qui, dans ce monde de combats et de labeurs, de larmes et de joies exultantes, ennoblissent l'homme par une croyance inébranlable à la signification élevée et à la destinée spirituelle de la vie ».

Ces conférences me semblent plutôt faites pour être méditées que pour être entendues, tant leur enseignement philosophique est condensé. Mais toujours la pensée est présentée sous une forme pleine de grandeur, et servie par une imagination riche et élevée. Nous souhaitons que tous les universitaires néerlandais lisent sérieusement ces pages, et celui qui les traduirait dans une langue étrangère, ferait une œuvre excellente.

F. Van Cauwelaert.

H. Taine, sa vie et sa correspondance. — Paris, Hachette, 1902.

Il serait banal de dire que cette correspondance de jeunesse du philosophe français est pleine d'intérêt. Elle va de 1847 à 1853 et comprend les lettres qu'il écrivit pendant son enfance ; à l'Ecole

normale ; pendant l'année de professorat à Nevers et à Poitiers ; enfin la rhétorique de cette ville n'étant plus vacante, pendant son séjour d'études à Paris de l'année 1853. C'est, on le voit, la correspondance écrite pendant la période de formation intellectuelle. De là vient l'intérêt et même le charme que l'on éprouve à la lire. On y suit pas à pas le développement de cet esprit vigoureux et original. Et même l'on peut dire que toute la carrière du philosophe, du critique et de l'historien se trouve déjà annoncée dans les opinions, les travaux et les recherches du normalien et du jeune professeur. La publication de cette correspondance jette donc un jour nouveau sur les idées de H. Taine : on en voit le germe naître et se développer, après qu'on a contemplé son épanouissement splendide.

Un autre avantage que l'histoire de la philosophie et de la littérature retirera de la publication de ces lettres, c'est de mieux connaître le caractère et la personnalité de l'auteur de l'*Intelligence*. Dans l'abandon d'une correspondance intime, il est aisé de voir sa physionomie intellectuelle : un fond d'orgueil qui lui fit rejeter sa foi religieuse ; de la hauteur qui va parfois jusqu'au mépris ; de la mélancolie persistante ; un mélange de froideur timide et de passion ardente ; la gravité et la réflexion unies à une imagination ample et harmonieuse qu'émerveillaient les spectacles de la nature ; une immense érudition qui tend à embrasser le domaine entier des connaissances humaines : de la puissance et de l'originalité, et surtout un amour désintéressé, exclusif et passionné pour le vrai.

EDGAR JANSSENS.

Dr LEO MÜFFELMANN, *Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie* ; 115 pp. Mk. 3,60. — Leipzig, Barth, 1902.

Ce livre porte la marque du travailleur allemand. Littérature irréprochable, recherche patiente et classement méthodique des nuances d'opinion, jugement personnel sobre et bref. M. Müffelmann a voulu esquisser en un tableau clair et systématique l'état de la pensée allemande contemporaine au sujet du problème du libre arbitre. Il laisse parler ses auteurs, et discrètement il essaie de juger le conflit. L'introduction précise le problème, indique les solutions possibles et détermine ainsi les cadres où se grouperont les auteurs analysés. Un chapitre historique nous mène rapidement de la pensée grecque aux origines immédiates de la philosophie allemande actuelle. Celle-ci fait l'objet principal de l'ouvrage. Indéterminisme, fatalisme, déterminisme s'en partagent les représentants. A leur tour ces groupements principaux se scindent en

factions diverses. Parmi les déterministes, à côté des déterministes purs, il y a les déterministes plus ou moins nuancés d'indéterminisme et de fatalisme. Parmi les indéterministes il y a les partisans de la liberté d'indifférence, de la liberté « intelligible », il y a les agnostiques. Nous ne voyons pas très bien la raison pour laquelle une place à part est donnée à l'indéterminisme des théologiens et des pénalistes, de même qu'au déterminisme des statisticiens. Mais il nous faut féliciter chaudement l'auteur d'avoir consacré tout un chapitre à l'étude des philosophes catholiques : « Der Indeterminismus in der katholischen Philosophie ». Cette étude où paraissent avec Mgr Gutberlet, MM. Feldner, Kneib et Mach, est des plus objectives. M. Müffelmann a vu chez ces hommes les tenants d'une philosophie sérieuse, il les discute avec respect. De même l'exposé historique accorde une large place à la scolastique ; une citation de saint Thomas ($I^a II^{ae}$, q. 109, art. 2) est très bien choisie, malheureusement elle a été défigurée à l'impression. Encore une fois félicitons M. Müffelmann de cette largeur de vues vraiment scientifique. Nous ne sommes pas encore habitués à la rencontrer tous les jours.

Les sympathies de M. Müffelmann vont au déterminisme. Il donne à la liberté son véritable sens : l'acte libre est l'acte dont la cause est en moi, mais cette cause est une cause nécessaire. Et précisément parce que l'acte émane nécessairement du moi, il est permis d'en attribuer au moi les valeurs morales. Quant à ce dernier point, nous préférons à cette doctrine de plusieurs déterministes que M. Müffelmann paraît parfois accepter, l'opinion exprimée dans l'introduction : la responsabilité morale ne doit pas fournir la solution du problème de la liberté, elle peut s'entendre dans un sens déterministe comme dans un sens indéterministe. Dès lors l'indéterminisme ne détruit pas la morale ; comme le dit très bien M. Müffelmann, toujours dans l'introduction, il donne une autre nuance à certains aspects de la responsabilité. Nous croyons cette nuance plus conforme au témoignage intime de la conscience, mais nous concédons volontiers qu'il n'y a pas là une preuve décisive du libre arbitre. Le principe de causalité, qui semble bien être la source principale des difficultés qu'éprouve M. Müffelmann à se rallier au libre arbitre, nous paraît être assez étroitement compris. Si l'on conçoit la causalité matérielle, il faut évidemment qu'elle soit toujours déterminée. Mais on peut concevoir la causalité de l'être spirituel sur un type supérieur qui sera celui de la liberté, tirant de la plénitude de sa puissance un acte auquel les conditions antérieures ne la déterminent pas. Les motifs objectifs sont des con-

ditions du libre vouloir, conditions indispensables mais non déterminantes. Quant à la motion divine, nous serions assez de l'avis de M. Müffelmann, elle n'explique pas le libre arbitre comme tel, elle fait l'objet d'une question de métaphysique générale qui se pose au même titre pour toute action créée, et que l'on aurait tort de mêler avec le problème psychologique de la liberté.

L. Noël.

Dr Lazarus Schweiger, *Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Sociologie in ihrem gegenseitigen Beziehungen.* — Bern.

Dans les derniers temps, on s'est beaucoup appliqué, surtout en Allemagne, à délimiter exactement les problèmes dont s'occupent respectivement la philosophie historique, la sociologie et la psychologie des foules. La brochure du Dr Schweiger a une place marquée dans la bibliographie de cette question. Elle débute par un réquisitoire en règle contre tout essai d'explication téléologique. La philosophie de l'histoire, telle qu'elle fut élaborée par saint Augustin, les scolastiques, Bossuet, dénaturée par une conception *a priori* et une méthode purement déductive, « a contribué davantage à confirmer l'erreur qu'à répandre la vérité ». Elle peut être intéressante comme souvenir historique, elle ne l'est point, à coup sûr, à titre de science. Le parti pris du Dr Schweiger, et son étroit exclusivisme à l'égard de l'ancienne philosophie historique, pour être explicables par les tendances du milieu où il vit, sont dénués de preuves suffisantes et portent préjudice à la thèse qu'il soutient. A cette conception historique, erronée d'après Schweiger, s'est substituée, depuis Comte, une philosophie nouvelle de l'histoire, basée cette fois sur la méthode inductive. Elle a pour but l'analyse par voie empirique, des facteurs de l'histoire et l'étude des lois auxquelles obéissent les événements humains. Les principaux représentants de cette sociologie nouvelle sont, à côté d'Aug. Comte, Paul Barth, Bernheim, Dilthey et H. Rickert. Les résultats obtenus déjà permettent de bien augurer de l'avenir réservé à la philosophie de l'histoire. Quant à la psychologie des foules, dont l'objet spécial a été tracé par Herder, Spencer, Stuart Mill et Wundt, elle est, au sens du Dr Schweiger, un chapitre préliminaire de la sociologie, et sert efficacement à son interprétation.

Gaston Faelens.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Revillout (Eugène). — Les Drames de la Conscience. — Étude sur deux moralistes égyptiens inédits des deux premiers siècles de notre ère (1er fascicule). Paris, 1901.

Gardeil (R. P.) Les dons du Saint-Esprit dans les Saints Dominicains. Étude de Psychologie surnaturelle. Paris, V. Lecoffre, 1903.

Habrich (L.). Pädagogische Psychologie. 2. Tl: Das Strebenvermögen. Kempten, J. Rösel, 1903.

Willmann (Otto). — Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Socialforschung u. zur Geschichte der Bildung. I. Bd. Einleitung. Die geschichtlichen Typen des Bildungswesens. — II. Bd. Die Bildungszwecke. Der Bildungsinhalt. Die Bildungsarbeit. Das Bildungswesen. — Braunschweig, Fr. Vieweg u. Sohn, 1903.

Turner (William). — History of Philosophy. Boston, Ginn & Comp., 1903.

Gutberlet (Dr Constantin). — Der Kampf um die Seele. Vorträge über bie brennenden Fragen der modernen Psychologie. 2 Bd. 2. Aufl. Mainz, Franz Kirchheim, 1903.

Lévy-Bruhl (L.). — La Morale et la Science des Mœurs. Paris, Alcan, 1903.

Vaschide (N.) et Vurpas (Cl.). — La logique morbide. I. L'analyse mentale. Paris, Société d'éditions scientifiques et littéraires, 1903.

Binet (A.). — Étude expérimentale de l'intelligence. Paris, Schleicher, 1903.

Gaillard (Gaston). — De l'étude des Phénomènes au point de vue de leur problème particulier. Paris, Schleicher, 1903.

Bollea. — Il misticismo di S. Bonaventura. Torino, Carlo Clausen, 1901.

Michael (Emil). — Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. 3. Bd. Deutsche Wissenschaft u. deutsche Mystik während des dreizehnten Jahrhunderts. Erste bis dritte Auflage. Fribourg en Brisgau, Herder, 1903.

Stumpf (C.). — Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. Zwei Reden. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1903.

Draghicesco (D.). — Le Problème du Déterminisme social. Paris, Éditions de la Grande France, 1902.

Kappes (Dr Matthias. — System der Philosophie. I. Tl: Einleitung in die Philosophie. Logik. Münster i. W., H. Mitsdörffer, 1903.

Séailles (Gabriel). — Les affirmations de la conscience contemporaine. Paris, Colin, 1903.

Billia (Lorenzo M.). — Della Vita e del Pensiero di Vincenzo Gioberti. Firenze, Ufficio della « Rassegna Nazionale », 1903.

Jerusalem (Dr Will.). — Lehrbuch der Psychologie, 3. umgearbeitete Aufl. Leipzig, Wilh. Braumüller, 1902.

XIV.

LETTRE DE FRANCE.

L'ANTICLÉRICALISME SOUS M. COMBES.

(PSYCHOLOGIE ET HISTOIRE.)

Gouverner un grand pays dans le sens de ses passions, voilà le paradoxe que l'on met en action sous nos yeux depuis trois ans. Et cette tâche est si osée et si folle, que toute la vie nationale en est troublée. Je défie bien qu'on puisse, en ce temps-ci, agiter avec succès dans le public cultivé une question de littérature, ou d'art, ou de philosophie. Personne ne s'y intéresserait, ni parmi ceux qui d'ordinaire prennent le temps de penser, ni parmi les autres. Les premiers n'ont pas le cœur à inventer des théories, et, eussent-ils ce besoin, ils s'abstiendraient, en raison des déboires récents. Les seconds, qui se rallient d'instinct à tous les snobismes, sont déroutés et mécontents ; car la matière manque aux conversations ; la politique absorbe tout.

Il faut donc prendre les choses comme elles se présentent, et philosopher sur la politique, puisque les faits nous y invitent. Au reste, on trouvera peut-être quelque profit à remuer cette histoire. Il n'est pas téméraire de dire que la philosophie vécue est plus instructive, en soi, que ne le sont les philosophies imaginées, ou reconstituées après coup. Par exemple, nous admirons M. Gustave Lebon

étudiant la psychologie des meneurs sous la Révolution ; et nous aimons M. Espinas parcourant et fouillant en tous sens le champ du socialisme au XVIIIe siècle. Mais combien ces impressions, arrachées à l'étude laborieuse des documents, sont moins vives, moins réelles que les nôtres ! Le régime assez triste et dépourvu de clairvoyance qu'ont inauguré chez nous MM. Waldeck-Rousseau et Combes, nous le voyons et le vivons, chez nous, de plain-pied. A tout instant des actes, qui ne laisseront après eux qu'une trace éphémère, nous en découvrent un relief saillant, une face imprévue. Les mêmes faits apparaîtront en gros aux historiens futurs. Nous les saisissons, nous, dans le détail, et avec cette sensation du *présent* qui en avive la lumière.

Ce sont là des raisons, où même, si l'on veut, des excuses qui me justifient de ne pas parler, dans cette *Lettre*, de sujets de philosophie, que ne sentent pas les bons Français d'aujourd'hui, et de parler au contraire du seul sujet auquel s'attachent leur intérêt, leur raison, et plus encore leur souffrance.

*
* *

Le premier aspect des choses est assez banal. Imaginez un gouvernement oppresseur, et une nation opprimée. Rien de plus fréquent dans l'histoire, donc rien de plus simple. Dans la circonstance il s'agit, il est vrai, d'une oppression spéciale, on pourrait presque dire spécifique, puisque c'est l'oppression des idées religieuses par une espèce d'anti-religion. Mais comme il n'y a pas plusieurs manières d'opprimer les individus, on fait ici, au nom d'une doctrine négative, ce que d'autres feraient au nom d'une dynastie ou d'une coterie politique : on use de tous les moyens créés, et on en crée de nouveaux pour abattre son adversaire et le dépouiller. Ainsi se dévide l'écheveau de toutes les vexations, prohibitions et exactions, qui ne sont que les mœurs, ou, comme le disait déjà Platon, les « avantages » du fort armé contre le faible.

La loi du 1er juillet 1901 sur les associations mettait hors du droit commun toute une catégorie de citoyens. Depuis ce jour, les congrégations religieuses, réputées dissoutes, devaient renoncer à vivre sous la République. C'était, il faut bien l'avouer, une étrange incohérence que cette spoliation d'un droit imprescriptible placée sous la protection de la *Déclaration des droits de l'homme*. M. Waldeck-Rousseau avait mis plusieurs années à préparer les esprits à accepter ce forfait légal, mais sans y réussir. Tout le monde sentait vaguement que la loi de 1901 renfermait les germes d'une guerre civile. Le président du Conseil avait beau faire des promesses, et déclarer qu'il ne s'agissait là que d'une surveillance, d'un contrôle à exercer sur les congrégations religieuses ; les habiles ne s'y fiaient pas. Et nous avons vu depuis qu'ils avaient raison. La loi de 1901 n'est qu'un édit de proscription brutale, enveloppant dans un même ostracisme des milliers de Français et de Françaises, qui ne sont pas le moindre honneur de la patrie.

Et dans cette proscription le gouvernement s'est peu à peu trouvé entraîné à violer tous les droits individuels.

Le droit de propriété est en souffrance sur tout le territoire. Dans 20.000 communes, des propriétaires d'immeubles sont menacés de perdre leurs biens pour des motifs divers. La liberté d'enseignement est niée en fait par la fermeture de 20.000 écoles ; et elle est niée en droit par M. Combes lui-même, qui a déclaré deux fois à la tribune que : « La liberté d'enseignement est une *concession* du pouvoir, non un droit naturel ». La liberté de l'assistance ou de la charité est aussi menacée par la prétention exorbitante de l'Etat à soulager seul, et sans délégation, toutes les infortunes.

De plus, les religieux ont perdu tout droit à l'existence, même comme simples citoyens. Dans beaucoup d'endroits, les Frères et les Sœurs des écoles chrétiennes, pour ne pas mourir de faim, ont dû se séculariser. Aussitôt les jacobins

ont vu là une ressource imprévue pour leur ennemi, et ils ont forgé un projet de loi aux termes de laquelle le sécularisé sera réputé de mauvaise foi, et poursuivi comme coupable de « manquer aux bonnes mœurs » en trompant les juges. C'est dire d'une part que celui-ci doit rester religieux malgré lui, et de l'autre que le gouvernement se reconnaît le droit de le rebaptiser salésien, oblat, ou petit frère de Marie, uniquement pour le frapper.

Enfin la tyrannie s'étend plus loin encore ; car ce que l'on persécute c'est un certain esprit, une certaine entité morale : la congrégation. Quiconque approche la congrégation, ou l'aime, ou seulement ne la déteste pas, est donc suspect. De là aux pires excès de l'espionnage politique, il n'y a qu'un pas. « Les membres du gouvernement ont commencé par user à leur fantaisie des circulaires ; ils ont accumulé les perquisitions ; ils ont installé un régime de surveillance des consciences et de délation des croyances qui est devenu une espèce de fureur ; ils ont demandé l'avis des préfets sur les professeurs et sur les officiers ; ils ont laissé leurs partisans réclamer sans cesse l'avilissement de la magistrature à un rôle subalterne, et ils ont accordé une influence prépondérante aux « services politiques » ; ils ont donné eux-mêmes l'exemple du mépris de la loi en refusant les juridictions compétentes, quand on les accusait ; leur facile honneur s'est accommodé des brevets de vertu décernés à bon compte par la majorité parlementaire, et quand on les a mis en présence de scandales déconcertants, ils ont été muets et fanfarons » [1]).

Certes il serait injurieux de penser que l'on ne sent pas à l'énumération de tant d'impudences un frisson de colère. Le sentiment de nos malheurs éveille avant tout dans l'âme une tristesse immense. Mais pour juger la situation politique de la France comme doit le faire un philosophe, je persiste à trouver ce tableau très banal. Toutes les

1) *Journal des Débats*, 18 juin 1903.

tyrannies passées ne se sont pas exercées d'une autre manière que la persécution combiste. Suppression des droits de vivre et d'être, spoliation des biens, surveillance étroite des suspects, délation, haine, vœu non déguisé d'atteindre, au delà des individus, l'âme d'une doctrine ; rien de tout cela n'est nouveau. Mais tout cela, banal dans l'exécution, sera banal dans les conséquences. Il n'y aura qu'un peu plus de souffrance répandue sur la terre.

A peine ai-je besoin d'ajouter qu'il faut désormais désespérer des leçons de l'histoire, si elles profitent aussi peu à des hommes cousus de parchemins, comme le sont MM. Waldeck-Rousseau et Combes. Qu'ont-ils retenu des fautes accumulées par leurs prédécesseurs ? Et cette indignation qu'ils manifestaient contre les haines religieuses, qu'est-elle devenue ? Osent-ils encore réprouver la révocation de l'édit de Nantes ? Et leurs couplets sur l'intolérance, sur le fanatisme, sur l'arbitraire, les chantent-ils encore ? Il me semble qu'ils doivent plutôt rougir de leur éducation républicaine, dont tous leurs actes accusent quotidiennement la faillite.

Mais laissons de côté la question des responsabilités et ne faisons pas le procès des personnes. Après tout, l'histoire ne peut pas être neuve. On affecte de dire que nous sommes à un *tournant*. Je l'entends bien, si l'histoire n'est qu'un cercle.

Ce qu'il faut retenir des événements contemporains, ce qui n'est ni froid, ni ennuyeux, mais très intéressant, ce sont les découvertes que tout philosophe peut faire dans l'étude des faits politiques, si on les dégage des personnes qu'ils touchent, et des émotions qu'ils suscitent.

Je voudrais au moins, sur le point principal : la psychologie de l'anticléricalisme, dire ce que j'en pense.

*
* *

La suggestion des mots *anticlérical* et *clérical* est énorme en France. Un homme à qui son ennemi donne le titre de clérical s'en offense comme d'une mortelle injure. Au contraire, nous voyons l'épithète d'anticlérical donner du prestige aux moins recommandables personnages.

C'est la fortune prodigieuse de cette formule de Gambetta : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi », qui explique à peu près toute notre politique intérieure depuis trente ans. La guerre religieuse a eu ses assoupissements et ses réveils. Chaque fois qu'elle a recommencé, c'est que le mot avait tout d'un coup retenti dans une atmosphère d'orage. Ainsi la bataille actuelle fut allumée par M. Hémon, député de Bretagne, sous Méline. Discours imprévu, et discours de Breton. La Chambre exultait d'une joie bruyante et enthousiaste, et cette violente diatribe anticléricale eut les honneurs de l'affichage.

De même on a longtemps cherché les causes de l'étonnant pouvoir moral que M. Waldeck-Rousseau a eu sur le Parlement, pendant son ministère. On a parlé de son génie, de sa souveraine maîtrise de lui-même. En effet, ne lui chicanons pas le talent. Il faut lui reconnaître un don redoutable de persuasion, comme nous le ferions à un Protagoras ou à un Gorgias politiques. Mais en tous temps, ces qualités agréables et de haut scepticisme ne lui eussent donné qu'un succès d'estime. De nos jours, l'art d'agiter la passion anticléricale, alors surtout que cet art parut, chez ce modéré, une surprise et un scandale, lui a donné le triomphe et la durée. Qu'on juge son gouvernement sous ce jour particulier, et le mystère de sa force s'évanouit, tandis qu'apparaît un habile calcul. Sa loi des associations ne fut peut-être qu'un expédient, fait pour accroître et maintenir une majorité, qui n'était que de huit voix, le jour où il prit le pouvoir. Il a choisi la question cléricale, au moment où elle devait le plus intéresser les Français, parce qu'une réaction était déjà dessinée contre l'*esprit nouveau* de Spuller, parce que la Gauche voulait se venger de Méline,

et plus simplement encore, parce que de cette éternelle question il y avait longtemps qu'on n'avait pas parlé.

Et n'oublions pas que tous les partis, chez nous, sont obligés de jouer le même jeu. Quel a été le procédé de M. Jules Lemaître, le chef des nationalistes, pour inspirer à ses partisans l'horreur du ministère ? Il n'a eu qu'à retourner contre les francs-maçons les mots magiques. Il a dénoncé ceux-ci comme étant les « vrais cléricaux », les prêtres d'une orthodoxie ridicule, les bedeaux de la truelle et du triangle, les « sacristains du néant ».

Les causes de cette universelle antipathie sont multiples. Il y en a d'historiques ; elles se ramènent presque toutes à une espèce de rancune ancienne contre le prêtre catholique, qui fut autrefois tout puissant en France, et qui en abusa. Il y en a de psychologiques ; tous ceux qui ont analysé l'esprit français sont tombés d'accord pour trouver en lui une vantardise de vice, et spécialement d'irréligion, qui est plus fictive que réelle. C'est cette vanité *sui generis* que les meneurs de la foule savent flatter au moment où ils en ont besoin. Enfin il y a des causes privées : l'anticléricalisme du renégat n'est pas le même que l'anticléricalisme de l'incroyant, et l'anticléricalisme du bourgeois n'est pas le même que celui de l'ouvrier.

Ce dernier reste d'ordinaire assez bon enfant. Il s'accommode de certaines contradictions qui font sourire. Ainsi l'ouvrier crie : « A bas la calotte ! » et il fait baptiser son enfant et le confie au prêtre pour sa première communion (c'est au moins le cas le plus fréquent). Au club, ou à l'estaminet, s'il parle des « curés », il les envoie à la guillotine, mais il sera le premier à se jeter à l'eau pour sauver un prêtre qui se noie. Il affiche publiquement le mépris de la religion, mais si le pasteur, pour une raison sérieuse, refuse d'enterrer un camarade, il se fâche, et il va lui-même requérir un prêtre voisin.

L'anticléricalisme du bourgeois est un refus systématique, tranquille, sans remords, de connaître la religion.

Les questions de cet ordre font pour lui partie de la politique, dont il a horreur. Il ne va pas à l'église, il croit que le prêtre est un homme comme un autre, il ne veut pas que ses enfants fassent des momeries. Si sa femme est religieuse, il subit ses pratiques avec un silence qui l'humilie ou la décourage. Mais le plus souvent, il ne se marie pas devant le curé, pour rester libre. C'est l'héritier prévu du matérialisme de ces dernières années. Son père, le bourgeois de 48 pérorait encore, dans un style ampoulé et béat, sur les préjugés religieux, et il se gaussait fort du « parti prêtre » ; toutefois ce besoin de discours était un reste d'intérêt donné à ces questions. Le fils au contraire est muré dans un scepticisme passif, qu'il n'éprouve pas le besoin de défendre, tant celui-ci lui paraît normal et définitif [1]).

L'anticléricalisme du renégat ne ressemble ni à l'un ni à l'autre, car c'est le seul qui soit vraiment une passion. L'origine presque toujours en est lointaine. Avant de renier publiquement sa foi, le croyant, clerc ou prêtre, a senti d'abord comme un désenchantement de ses croyances et un dépit de soi. Avec les années l'orgueil, et les sens peut-être, ont aigri cette première blessure. Et peu à peu le malade est devenu sujet à des crises de désespoir et de haine. Enfin il a jeté le froc, et au moment de cette brusque métamorphose, sa fureur antireligieuse s'est accrue avec un redoublement d'intensité. De là l'exaltation particulière à cette sorte d'illuminés.

On peut dire que les renégats reproduisent plus exactement que personne l'idée que Spinoza se faisait de la haine, c'est-à-dire de « l'effort pour supprimer l'existence de son objet » (I,130).

Au reste, ce sont des hommes d'action plus que des manieurs d'hommes. Ils ne savent qu'entraîner à l'assaut et non pas gouverner. Le mot de La Bruyère : « Il ne faut

1) Il faut noter que les bourgeois anticléricaux ne sont pas aussi nombreux qu'autrefois. Lire à ce sujet une remarquable étude de M. Jules Lemaître dans l'*Echo de Paris* des 3 et 4 octobre 1903.

ni art ni science pour exercer la tyrannie » est vrai de nos défroqués, maîtres du pouvoir. M. Combes surtout ne s'occupe que de sa passion, et c'est ce qui explique qu'il soit devenu tyran sans avoir eu besoin des connaissances qui font l'homme d'Etat. Sa médiocrité même le désignait aux suffrages d'hommes plus éminents que lui, mais qui se seraient embarrassés dans leur « art » ou dans leur « science ». On le trouva représentatif du genre, et il l'est en effet, car on peut dire de lui : ce balourd prétentieux, ce n'est pas une politique, c'est une force.

Seulement tout le succès de la guerre religieuse s'explique précisément par l'emploi de la force après que le courant favorable fut préparé par la politique. Sans M. Waldeck-Rousseau, M. Combes eût été impossible. Sa passion brouillonne eût paru grossière, et son plan de destruction irréalisable. Mais la politique du malin génie avait, en trois ans, préparé un admirable bouillon de culture pour le combisme. Le microbe de l'anticléricalisme, déjà fort à son aise dans le milieu français, était assez artificiellement multiplié pour que l'épidémie éclatât sur toute la France Aucun pouvoir humain n'aurait pu la maîtriser. Alors M. Combes vint, et réussit. L'ouvrier et le bourgeois anticléricaux, en temps ordinaire assez inoffensifs, pour l'amour de M. Combes, firent cause commune avec l'anarchiste et l'apache. Dans les milieux indifférents on s'ameuta contre la congrégation, et je dirai même, pour continuer mon image, que les microbes jusque-là réputés neutres prirent une virulence extraordinaire. Ainsi, en pleine paix, par le seul effet d'une lente suggestion, habilement conduite, nous avons vu se former, en France, une de ces contagions terribles, qu'on n'attendait pas, et dont bientôt tout le monde déplorera les ravages.

*
*   *

L'anticléricalisme est intéressant par un autre côté. La mobilité de ses formes, la souplesse de ses attitudes nous

amènent à considérer en lui une espèce d'évolution dans l'hypocrisie qui se caractérise surtout par les deux phénomènes suivants : tout d'abord les conceptions moyennes, celles qu'on appelait autrefois libérales, le cèdent de plus en plus, et sans qu'on en fasse expressément l'aveu, aux conceptions extrêmes. Elles glissent pour ainsi dire, et se fondent dans des négations. Secondement, à l'ancien idéal religieux on substitue un idéal laïque qui tend à justifier l'anarchie.

La première de ces deux observations se démontre aisément. En philosophie, par exemple, M. Cousin et M. Janet n'étaient pas anticléricaux à la manière de Renan ; et Renan à son tour ne le fut pas à la manière de M. Buisson. De l'un à l'autre, en quarante ans, en même temps que la passion anticléricale s'affirmait progressivement, les idées défendues par ces représentants variés du même esprit moderne inclinaient de plus en plus à gauche.

Cousin était mis à l'index pour un livre, qui, de nos jours, paraitrait innocent. Lui-même il se défendait vaillamment d'être antireligieux.Son spiritualisme luttait seulement pour la priorité. Mais les croyances étaient encore chez nous si respectées, que cette revendication passait pour une audace. Mgr Pie lui en faisait un crime, et il n'avait peut-être pas tort, puisqu'il est acquis aujourd'hui que cette querelle de préséance entre la philosophie et la religion allait entrainer quelques années après une dépréciation irrémédiable de la foi religieuse. Au reste, les Cousiniens se servaient déjà du prestige de leur maître pour frapper ouvertement la congrégation dans la personne des Jésuites ; ce qui montre que leur spiritualisme était indirectement anticlérical.

Avec Renan nous *glissons* au simple épicurisme intellectuel. Voilà un homme qui fait des questions les plus graves de la destinée et de la morale humaines un spectacle, une pure joute de loisir où le pour et le contre se traitent également à la légère. Cet élégant travestissement des

choses religieuses a tué plus de désirs, plus de besoins supérieurs dans les âmes bien nées que n'en auraient fait deux siècles d'hérésies. Peut-être a-t-il fallu attendre jusqu'à nos jours pour constater *in concreto* ce fléchissement des consciences; mais je pense qu'à l'heure présente tout le monde l'aperçoit. Les milliers de liseurs enchantés que l'auteur de la *Vie de Jésus* a fait incrédules, et incrédules satisfaits, sont aujourd'hui très indulgents pour le combisme. Par là ils montrent qu'ils savent traduire ces fins raisonnements, d'une manière, il est vrai, un peu vulgaire, mais sans trop de contresens.

Toutefois il était réservé à la philosophie contemporaine de renchérir sur ces demi-négations. Tous les admirateurs de Renan s'indignent lorsqu'on reproche à leur dieu d'avoir démoralisé la critique, l'histoire, et la métaphysique. Ils évoquent alors le souvenir de cette petite niche d'azur où le maître avait juché le « divin » en le baptisant à la Kant du nom de « catégorie de l'idéal ». Nous sommes bien revenus de cette poétique duperie. De nouveau nous avons *glissé* à une doctrine inférieure. Il est entendu aujourd'hui que pour fonder la vie sociale, comme la vie morale, on écarte *a priori* tout théologisme, toute théorie de l'absolu. La justice est humaine, toute humaine, rien qu'humaine, et c'est lui faire tort que de la rapporter directement ou indirectement à un principe supérieur et antérieur à l'humanité. Les rapports moraux, comme les rapports sociaux, se ramènent tous au respect de la personne humaine.

On voit la suite et en quelque sorte la cascade de nos idées directrices. Tout d'abord la philosophie est alliée à la religion, mais déjà tient la religion un peu au-dessous d'elle. Puis la religion n'apparaît bientôt plus que dans le rayonnement de la poésie, comme un palais de belles légendes. Enfin la dignité humaine s'affirme résolument comme indépendante, et apte à tirer d'elle-même tous ses droits comme tous ses devoirs.

On peut affirmer que la même marche fut suivie en politique, pour deux raisons : d'abord parce qu'il en est toujours ainsi, et que la philosophie, sage ou folle, est le premier facteur de l'opinion ; ensuite parce qu'on a vu en fait les hommes politiques de ce temps demander le mot d'ordre aux philosophes.

En un sens on pourrait même dire que les philosophes ont aspiré à jouer un rôle politique. Du moins on doit l'affirmer de quelques-uns. Les grands hommes déjà nommés, Cousin et Renan, ne s'en faisaient pas faute. Mais comment le nier de ce groupe de néo-protestants à la tête desquels je trouve M. Buisson ?

Bien que l'équivoque la plus décourageante ait toujours plané sur lui, M. Buisson est sans contredit le modèle des philosophes politiciens. Sa philosophie a longtemps erré entre la pure littérature et la science morale, elle n'a trouvé son assiette qu'en politique. Il est avéré aujourd'hui qu'il a été le grand ouvrier de la laïcisation. Mais par quels degrés lents, avec quelle constance dans l'amour du but, avec quelle dissimulation dans les procédés de défense et d'exécution, est-il arrivé à réaliser son plan, tout son plan ? Jugez de sa méthode par ce fait : pendant les premières années où il appliquait à l'école le programme anticlérical de J. Ferry, M. Buisson faisait, en France et à Genève, de multiples conférences. Mais qui se serait douté, à l'entendre, que la République eût vraiment le dessein de faire la guerre à l'idée religieuse ? Tour à tour il laissait croire aux protestants qu'il travaillait pour eux, et aux catholiques qu'il n'était pas leur ennemi ; cependant qu'il ne travaillait en réalité de concert avec Pécaut et Steeg que contre l'Eglise.

Et il n'a jamais varié. Il fut toujours le premier à porter à notre enseignement le coup le plus rude en même temps que le plus mesuré. Sûr de ses alliances politiques, il ne ménageait la religion et la liberté que dans la proportion où son sectarisme eût pu effaroucher les consciences. Il aimait mieux les amener à lui par des feintes, que de les

éloigner par trop de sincérité. Mais dès qu'il se sentait entré plus avant dans leur confiance, il découvrait un pli nouveau de sa pensée, tout en laissant entendre qu'il se réservait. Jamais il ne fut pressé. Il sut attendre son heure, et mûrir son œuvre.

Aussi est-il possible de suivre pas à pas la décadence de l'idéal religieux en compulsant, comme l'a fait M. Georges Goyau pour son livre l'*Ecole d'aujourd'hui*, tous les documents de l'administration de l'instruction primaire, dont M. Buisson était directeur. Au début notre philosophe trouve sage de conserver dans les manuels d'école le nom de Dieu, et de faire réciter le *Pater*. Un peu plus tard il supprima l'un et l'autre, mais il conservait les devoirs dits « de conscience » et l'honneur. De nos jours enfin il est le plus ardent et le plus éclairé champion de l'idéal laïque, dont je parlerai plus loin. Ces étapes, on le voit, correspondent aux étapes que l'athéisme philosophique a lui-même franchies. L'école athée, c'est à coup sûr ce que M. Buisson, à l'origine, flétrissait avec la dernière indignation. Mais il la voulait, et il l'a.

Le deuxième fait sur lequel j'ai demandé à attirer l'attention du lecteur, c'est la substitution d'idéal que l'anticléricalisme a tenté de réaliser dans les consciences françaises. Et là encore il a si bien procédé par la suggestion et la répétition des mêmes mots, il a si bien coalisé toutes les forces d'administration dans le but de populariser la formule, que cette expression *idéal laïque* est vraiment devenue à la mode.

Sans doute ne demandez pas à ces milliers de professeurs, d'instituteurs et de députés, qui les emploient, ce que signifient exactement ces deux mots.

Au vrai, ils sont chimériques autant qu'ils paraissent puissants. Mais surtout ils étaient nécessaires. M. Tarde nous enseigna jadis que « les seuls mots qui réussissent sont les mots dont on a besoin ». Voilà bien notre cas. Tant que les meneurs n'ont opposé au catholicisme que des

formules usées, ils ont senti qu'ils n'avaient pas l'oreille de leurs auditeurs. Aux idées anciennes ils n'opposaient pas peut-être des idées bien nouvelles, mais le son nouveau manquait. Maintenant cette découverte est faite. *Idéal laïque* est un mot heureux. Disons même que c'est un mot excellent, puisque d'une part il n'est pas dépourvu de merveilleux, ce qui est du meilleur effet sur la foule, et que d'autre part il affirme nettement l'opposition au christianisme, le contre-évangile, ce qui est tout le but de son invention.

Aussi nos bons républicains en usent-ils sans discrétion. L'*idéal laïque* sert aux besoins les plus divers de la cause anticléricale. Il est le dogme qui tient, dans les bons esprits, la place des anciens dogmes. Il est la loi de l'éducation, la substance de l'enseignement moral, la pure nourriture dont nous devons sustenter nos forces, affaiblies par vingt siècles de christianisme. Dans le cabinet des ministres, il est la formule qui ménage le bon accueil. A la Chambre, il est le verbe magique qu'on jette avec fierté à la tête de l'opposition. Aux jours de vote, il est la discipline qui veille sur les urnes et qui interprète les scrutins. Si un fonctionnaire est accusé d'incapacité dans sa charge, l'*idéal laïque* le justifie ; s'il est accusé de concussion ou de traîtrise, il le lave, et le venge de la calomnie. C'est lui qui parle par la bouche des chefs hiérarchiques lorsque ceux-ci dégradent les bons officiers, humilient les amiraux et révoquent les professeurs. Bref, en France, présentement, le moyen d'être à l'abri de tout soupçon, et d'être délivré officiellement de tout scrupule, ce n'est pas d'être bon Français, c'est d'être et de se dire laïque avec intensité.

Après cela, vous devez être bien curieux de savoir ce que signifie cet énigmatique vocable.

Négativement vous le savez déjà. Nous avons vu que tout le but poursuivi par les anticléricaux du pouvoir se ramène à une action organisée contre l'Eglise. Ce caractère combatif de l'*idéal laïque* n'est pas le moins important de tous. Pour

la plupart même il suffit. Car ne croyez pas que le besoin de précision tienne beaucoup de place dans ces étroites cervelles. Elles avaient, du temps de nos pères, une facilité à croire. Cent ans d'éducation révolutionnaire leur ont donné une facilité à nier. Puis la haine s'en est mêlée, et aussi le sentiment très grossier, mais naturel, qu'éprouve l'égoïsme débridé lorsqu'il se sent débarrassé de ses croyances, et qu'il peut jouir de la vie sans contrôle et sans frein. N'ayons donc pas de prime saut la naïveté de chercher dans les rêves de ces émancipés autre chose que ce qu'ils en laissent apercevoir tous les jours. Pourquoi les doterions-nous de ces belles ambitions qu'ils affectent de ne point avoir ? Les entend-on une seule fois demander à leurs meneurs des suppléments d'explication sur le nouvel idéal qu'ils embrassent ? Ont-ils souffert, ont-ils peiné pour se hausser jusqu'à lui ? A toutes ces questions la même réponse doit être faite. Le laïcisme n'est qu'une sélection à rebours, un dégoût, une répulsion de l'idéal religieux qu'expliquent, dans presque tous les cas, la franchise laissée aux instincts, l'exemple de l'incrédulité donné de haut, et peut-être une dégénérescence de la race.

Mais nos intellectuels ont su revêtir ce néant et donner à leur *idéal* un aspect plus relevé. C'est d'eux principalement qu'il faut apprendre les grandeurs du laïcisme.

Un sentiment surtout les domine : c'est de rattacher les individus à une autorité qui distribue le plus également possible une discipline uniforme. Tandis que le peuple croit qu'on le soustrait au joug sacerdotal par respect pour la personne humaine, les philosophes politiciens, mieux renseignés sur l'absolu besoin de servir qui caractérise l'homme, ne songent qu'à lui commander. On a remarqué que, sous notre République, on avait surtout forgé des lois restrictives de la liberté. Ce goût d'autorité, cet amour ombrageux de la règle, et d'une règle commune pour toutes les volontés, est peut-être l'esprit initial de tout le laïcisme. Au moins on le proclame assez haut lorsqu'on

annonce l'avènement prochain de « l'unité morale » dans le pays, et qu'on essaye de réaliser celle-ci brutalement en supprimant, dès qu'elles se manifestent, toute tentative de résistance, toute menace de conflit.

Aussi, que l'on écoute les meilleurs interprètes de l'idéal nouveau, et l'on apprendra que ce détachement de soi-même ne saurait commencer de trop bonne heure. On avait cru jusqu'à ce jour que les parents conservaient un droit sur l'éducation de leurs enfants. Mais il n'en est rien. Dans une des fameuses séances de juin, sur « les demandes en autorisation des congrégations de femmes », M. Buisson a démontré de la manière la plus catégorique que ce droit du père de famille est une « usurpation ». L'enfant en naissant est la propriété, la chose de l'Etat, c'est son otage. Et quelque abusive qu'apparaisse cette doctrine, c'est pourtant celle-là qu'applaudissait tout le parti laïque lorsque M. Waldeck-Rousseau annonçait jadis l'abrogation de la loi Falloux, et le projet de stage scolaire, et c'est encore elle qu'il applaudira demain lorsque M. Chaumié imposera aux directeurs d'établissements libres le certificat d'aptitude pédagogique. Pourquoi l'abrogation de la loi Falloux ? parce qu'elle constitue un privilège, et que tout citoyen désormais doit rentrer dans le rang, sous la même férule. Pourquoi le projet de loi sur le stage scolaire ? parce qu'il convient que toute intelligence et que toute volonté soient acquises à l'Etat. Pourquoi l'interdiction d'enseigner sans un certificat d'aptitude ? parce que c'est la seule manière pour l'Etat de connaître la nuance et le degré de civisme des maîtres.

Ici encore l'hypocrisie de nos philosophes est tombée le jour où ils se sont sentis les plus forts. Jadis leur idéal était moins intransigeant. Il se confondait surtout avec la liberté de conscience, avec la tolérance, et, dans les sphères plus hautes, avec l'esprit critique ou liberté de la recherche. Quelle volte-face ces sages ont osé faire ! La liberté de conscience, c'est aujourd'hui la servitude du matérialisme

imposée aux jeunes Français ; la tolérance est devenue l'intolérance contre les idées catholiques, et l'esprit critique, qui, par sa nature même, autorise et encourage toute divergence d'idées, est devenue, comme on vient de le voir, la lutte pour « l'unité morale » [1]).

C'est pourquoi, à ce moment précis, le gouvernement a pu, sans se déjuger, s'allier au socialisme. Le rêve des socialistes, n'est-ce pas la mainmise de l'Etat sur les individus ? Voilà donc leur affaire. M. Combes leur donne là-dessus des satisfactions inespérées, et même il va quelquefois au devant de leurs désirs. Son inhabileté sert alors si avantageusement leurs intérêts qu'ils abandonnent systématiquement tout excès, amendent leur phraséologie et se montrent les hommes les plus conciliants du monde.

Mais ne nous y trompons pas. Le projet de loi sur l'assistance des vieillards, le projet sur les retraites ouvrières, le projet d'impôt sur le revenu, le projet de rachat des chemins de fer, le projet d'imposition d'office pour les constructions d'école, l'offre sans cesse renouvelée d'arbitrage entre les ouvriers et les patrons, les multiples projets de surveillance et de contrôle sur les œuvres d'assistance privée, tout cela n'est que la limitation arbitraire, et déjà même un commencement d'expropriation légale et régulière de la liberté individuelle. Avec quelques années de ce régime, et avec quelques aggravations déjà prévues, l'Etat sera amené à vouloir régir d'autorité toutes les transactions, à posséder en mains tous les rouages, tous les organes de la circulation des richesses, et, mieux armé que ne le fut jamais le pouvoir absolu, à gouverner par la peur, par l'appât du gain ou la menace de la famine, les corps et les âmes.

Enfin on veut bien ajouter un devoir à cette suppression de droits. L'*idéal laïque* n'est pas exclusivement d'ordre

1) Cette volte-face a soulevé les protestations indignées de divers membres du parti républicain, restés fidèles aux principes chers à leur jeunesse. Celles qui ont eu le plus de retentissement venaient de M. Monod, de M. René Goblet, et de M. Charles Dupuis.

intellectuel ou économique, il est encore d'ordre sentimental. Que serait la nouvelle religion si elle n'avait pas son culte et sa piété ? Ainsi je trouve fort à propos dans la grave *Revue de métaphysique et de morale* la qualification de la nouvelle vertu en qui se résumeront et viendront se fondre toutes les vertus civiques. C'est le *légalisme* ou amour des lois de l'Etat [1]). Prétention vraiment extraordinaire ! M. Burdeau avait déjà pris soin de nous dire : « Nous ne devons distraire du service de l'Etat aucune pensée de notre intelligence, aucune goutte de notre sang, aucun battement de notre cœur. » Et il n'y a pas de si éphémère ministre qui n'accentue encore dans ses discours cette pensée ingénument conservatrice. A mesure que le culte de la patrie baisse chez nous, il faut que le culte de l'Etat monte. Et ce que les mêmes hommes reprochaient tant aux régimes déchus : l'amour du monarque, de sa famille, de son symbole, ils s'empressent de l'exiger, pour eux-mêmes, des honnêtes républicains de leur temps. Nous assistons à l'apothéose du fonctionnaire. L'Etat-idole a, dans les 36.000 communes de France, un groupe d'idoles plus petites, qui projettent dans toute la commune un rayon de sa face. Ces idoles, au demeurant, sont de très insignifiantes personnes, mais dont tout le monde redoute les yeux, parce qu'ils voient, les oreilles, parce qu'elles entendent, et les mains parce qu'elles prennent, trois vilains défauts que n'avaient pas les idoles des anciens temps. Et puis vous avez vu par tout ce triste récit des victoires anticléricales, que ces petites idoles sont récemment devenues enragées. Elles perquisitionnent, elles interrogent, elles pillent, elles emprisonnent. Comment les aimer tout à fait, et sans arrière-pensée ? — C'est là pourtant le devoir républicain, le *légalisme* n'étant que le vieux précepte catholique retourné : « Tu aimeras l'Etat et ses représentants de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces ».

1) *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1900.

Et maintenant je demande sérieusement à ceux qui sont sérieux, ce que l'on compte tirer de moral de cette exorbitante tyrannie. On a vu plus haut que les récents systèmes de morale contemporaine font reposer la justice sur la valeur absolue de la personne humaine. Eh bien! vous savez ce qu'il en est ; il n'y a là qu'un artifice de rhétorique, purement officielle, subtile, pour les besoins de la tribune. En réalité, par l'ingérence de l'Etat dans le domaine de la conscience, la dignité de la personne humaine est abaissée, elle est niée. Dans un homme ainsi surveillé, contrôlé, à qui certaines idées, les plus pures et les plus nobles sont interdites, tous les ressorts moraux se relâchent, toutes les énergies se dérobent. Ce dévot de l'Etat est condamné pour toute sa vie au renoncement. Puisque l'administration a pris soin de lui mesurer d'avance la liberté d'agir et la liberté de penser, puisque d'autre part le socialisme s'engage à lui fournir, dans le présent, le bien-être, dans l'avenir, l'assistance, il ne se décidera pas facilement à se jeter hors de la route tracée. De là, chez lui, une tendance à se désintéresser de l'action parce que tout développement d'activité l'exposerait à des mécomptes. C'est ce que l'on peut appeler un abstentionnisme moral tout à fait antinomique à l'ancien idéal religieux, qui est fondé sur l'effort de la volonté contre les passions, c'est-à-dire, sur le désir du meilleur.

De plus, saura-t-on jamais ce que signifie cette infaillibilité de l'Etat dans une démocratie où, de plus en plus, le pouvoir est mobile comme l'opinion ? Déjà nous sommes révoltés à l'idée que l'Etat veut nous imposer des idées d'un certain genre, qu'il a une orthodoxie, et un *credo* hors duquel il n'y a point de salut. Mais quelle sera notre aventure si nous sommes tenus à nous plier à l'orthodoxie et au *credo* de demain, quelque disparates et contradictoires qu'ils soient ? Demander aux hommes une crédulité successive, et leur imposer, par ce temps de scepticisme, un attachement à des dogmes qui apparaissent et disparaissent

comme les images d'un cinématographe, c'est exactement se moquer d'eux.

Pourquoi donc exalter et faire exalter par tant de bouches des choses que l'on sait être des extravagances? On ne connait, hélas! qu'une explication que les lecteurs ont eue sans doute constamment dans l'esprit parce qu'elle est ici partout sous-entendue ; elle se résume dans cette cynique parole du ministre Pelletan [1] : « Il n'y a que deux partis: celui qui profite des abus et celui qui en est la victime ». Les anticléricaux du pouvoir se sont hâtés de profiter des abus, et ils laissent les honnêtes citoyens en être victimes. Que dis-je? L'envie est telle, le besoin est si pressant, la difficulté de vivre si grande qu'ils ne se sont pas contentés de voir passer les victimes ; ils les ont accablées. Ils ont commencé par exclure de la République tous les catholiques. Ainsi les deux partis se dégageraient mieux. Républicains pourtant beaucoup de catholiques ou l'avaient été, ou l'étaient devenus. Beaucoup même avaient accepté la forme républicaine avec quelque fracas. C'était peine perdue. Dans le discours de M. Brisson après la chute du cabinet Méline, retentit le vrai cri de guerre : « L'idéal républicain exclut tout pacte avec l'Eglise ; nous sommes décidés à ne gouverner qu'avec le parti exclusivement laïque ». Tous les enveloppements de mots, tous les *distinguo* de M. Buisson ne valent pas cette déclaration. Il ne s'agissait plus que d'amener l'adversaire à merci.

A la vérité, toutes les roueries parurent bonnes pour cela, spécialement l'art de démontrer aux forts qu'ils devaient *se défendre* contre les faibles. Le mot « défense républicaine », ironie et haine mêlées, a fourni le plus beau prétexte aux excès de la démagogie. Des accusations grossies, des potins largement exploités, des contes tissés en plein mensonge ont fait le reste. Ainsi s'est acclimaté dans le public un esprit de polémique abusive qui a faussé toute

1) Discours prononcé à Arcachon.

notre histoire. A des prêtres, à des religieux qui avaient eu le tort de ne se mêler jamais des affaires de leur pays, on reproche de ne s'occuper que de politique et de faire campagne électorale. Et d'autre part il est constant que l'Etat, soit dans ses chaires d'enseignement, soit au Parlement, au lieu de ne s'occuper que de science et de politique, ne s'est occupé que de religion.

De même nous avons été dénoncés comme complices de l'état-major dans l'affaire Dreyfus, alors que la majorité des catholiques s'étaient abstenus de toute manifestation. Cependant comme il fallait, dans l'intérêt de l'*idéal laïque*, que nous nous fussions prononcés contre, et que nous fussions à peu près seuls responsables de la condamnation, nous avons à répondre des trois jugements des conseils de guerre, et des cinq jugements des ministres compétents. Cela nous vaut un châtiment. Et il n'est pas timide le châtiment, puisque nos sectaires exigent, pour la rançon de cet officier,au moins douteux,qu'on dépouille 170.000 Français de leurs droits et de leur liberté, et puisque les mêmes hommes qui n'avaient pas pu supporter sans larmes la prison d'un seul, officiellement reconnu traître, s'apprêtent à jeter en prison des milliers d'innocents.

Encore ne sont-ils pas satisfaits. Depuis quelque temps ils prennent l'habitude de se plaindre. Ils se disent l'objet d'une vaste conspiration ; ce qui va les décider à de plus complètes vengeances.

Aussi bien il en sera toujours ainsi à mesure que les victimes seront plus affaiblies. Car c'est par ce trait que s'achève la psychologie de l'anticlérical ; au lieu de jouir de son succès, il l'envenime. La bataille gagnée, il ne sait pas éviter les mesquines représailles, il s'acharne sur l'ennemi à terre.

En vérité, nous voilà revenus à notre point de départ. Cette série de crimes nous avait paru se traduire surtout par le mot *oppression*. Je pense qu'après qu'on aura fait, avec nous, le tour de cette orgie d'autorité, que couvre

l'expression d'anticléricalisme,on ne trouvera pas ce premier jugement excessif.

*
* *

Essayons, pour terminer, quelques conjectures sur l'avenir.

Au point de vue politique, il faut d'abord affirmer que l'anticléricalisme est d'une culture si aisée, en France, et d'un si bon rapport pour les meneurs de toute espèce, qu'on est assuré de n'en pas voir la fin. Même après les pires catastrophes, financières ou autres, il sera encore à la mode. Les masses profondes du peuple sont inhabiles à discuter les causes de leurs malheurs, elles ne savent que se plaindre et accuser. Dès lors on pourra toujours leur dénoncer « le gouvernement des curés » comme l'auteur de tout mal. Après 1870 on eut de la peine à persuader à plusieurs que « les curés » n'étaient pour rien dans l'invasion allemande. Dans l'affaire Dreyfus dont j'ai parlé plus haut, ce ne sont pas seulement les catholiques *in globo* qui sont accusés d'avoir mené la campagne, mais on dit que les Jésuites avaient seuls la clef de toute l'affaire, et que c'est le Père Du Lac qui tenait captive la conscience des juges. On le dit. Et *on*, c'est le composé de milliers de Français, et non des moindres.

J'ajoute que notre situation intérieure aussi bien que notre situation extérieure sont favorables à l'exploitation de cette haine simpliste et vivace.

Au dedans, il y a une atonie morale complète. Des violations de la liberté individuelle, qui auraient soulevé, dans tous les pays, une fière révolte, sont encouragées chez nous par ce préjugé bien français que la liberté du voisin n'est pas solidaire de la nôtre. Chose étrange ! on eut quelque peine à décider nos prêtres et surtout nos évêques à marquer la désapprobation de ces faits, pourtant assez odieux. D'aucuns même sont allés au devant des persécuteurs, et leur ont livré les victimes. Etait-ce mauvais

cœur ou trahison ? — Nullement ; c'était empressement à obéir.

Ils disaient du reste que la résistance ne serait pas menée avec beaucoup d'entrain. Et ils étaient en cela bons prophètes. La foi religieuse dans beaucoup de nos campagnes et de nos villes est comme périssante et même déjà périe. C'est là ce qui menace de prolonger chez nous une espèce d'impunité, de « laissez faire » et de « laissez passer » dont profiteront à loisir les meneurs. Comment ne pas remarquer que l'athéisme officiel, depuis qu'il est enseigné dans nos écoles, réputées neutres, a préparé les hommes du peuple à voir avec une curiosité, sinon hostile, du moins très désintéressée, le départ de religieux et de religieuses dont on leur a appris à se passer, et que la calomnie leur a dépeints comme des ennemis de l'Etat ?

Ces raisons, jointes à cette autre tout à fait positive, que la sécurité de nos frontières, depuis que des alliances utilitaires ont été conclues, fournit à nos adversaires un motif de plus de ne pas se gêner avec nous, ouvrent sur la guerre religieuse une perspective indéfinie qui n'est pas rassurante.

Seulement avec les Français premièrement, il ne faut pas vouloir être trop logique. Au moment où ils témoignent le plus de ferveur pour une cause, bonne ou mauvaise, et le plus de décision à garder l'esprit de suite, ils ne sont qu'un peu plus près de l'indifférence et de la fantaisie. Chez eux le premier élan va souvent au delà du but. Ils se maintiennent même assez volontiers dans une attitude de provocation, par point d'honneur. Mais bientôt après ils se donneront allègrement le plus sincère démenti.

Dans quelque temps M. Combes et sa politique paraitront tout à fait insupportables aux Français. Ce ne sera pas un retour à la foi religieuse qui amènera ce revirement, mais la simple lassitude des choses vues. Le président du Conseil, en prenant le pouvoir, a émis la prétention d'aller « jusqu'au bout ». Voilà un mot bien téméraire. La ténacité, l'entête-

ment ne sont pas de suffisantes garanties pour nous assurer que le ministère gardera ses positions très longtemps. S'il est capable d'être persévérant, M. Combes ne pourra pas infuser cette vertu à sa majorité. Celle-ci, sans changer de politique, changera de ministère. Le « bloc » gardera le pouvoir sans garder M. Combes. Mais à ce moment même le petit ressort qui actionne la guerre religieuse venant à se briser, la machine tournera à vide. C'est là une première hypothèse. La seconde consiste à prévoir que même M. Combes renversé, le « bloc » pour se soutenir au pouvoir renchérira pendant quelque temps sur sa première manière. Dans ce cas, la lassitude dont je parle sera un peu plus lente à se manifester, — car le bon sens se tait aussi longtemps que la passion parle — mais elle sera, en fin de compte, plus générale.

Nous avons donc le droit d'espérer dès maintenant une réaction libérale. Réaction un peu artificielle peut-être, puisqu'il paraît démontré que nous ne sommes pas des libéraux. Mais cette détente sera pourtant très favorable au mouvement d'opinion créé chez nous par le ralliement, et dont nous attendons vainement depuis dix ans les premiers fruits. Sur ce point, nous devrons quelque gratitude à M. Combes qui aura travaillé plus efficacement que personne au rapprochement des catholiques. La République aussi lui devra de pouvoir apprécier au vrai l'intolérable et monstrueuse ineptie des programmes moraux dans ses écoles. Lorsqu'il sera bien connu que la France a un instant mérité de faire l'expérience de la barbarie collectiviste, et qu'en dormant du sommeil sceptique elle l'a, comme on dit, échappé belle, elle se souviendra peut-être des idées morales, seules nourricières des âmes. Et qui sait, si elle n'éprouvera pas un renouveau d'enthousiasme pour le vieux Décalogue? En sorte que M. Waldeck-Rousseau, en préparant la ruine de l'éducation religieuse, M. Combes en s'essayant à l'achever, l'auraient seulement déplacée, et fait passer des établissements libres où elle

était à l'étroit à l'école sans épithète, où elle doit, en tous temps, se considérer comme chez elle.

Ces vues sont bien ambitieuses peut-être, et ces prévisions bien problématiques. Pourtant voici un nouvel espoir : c'est que dans l'ordre intellectuel l'anticléricalisme est dès maintenant périmé. La politique retarde un peu sur les idées de notre temps. Et c'est là un bon signe. A côté de l'enseignement officiel, qui est, comme nous l'avons vu, tout occupé à élaborer sans théologie, sans absolu la théorie de l'autonomie humaine, il y a les philosophies individuelles, dont plusieurs sont nettement idéalistes. Des maîtres aujourd'hui parlent d'une « religion positive ». D'autres établissent sur la critique de l'idée de science un commencement de métaphysique. D'autres mènent une vaillante campagne autour du dogmatisme moral. Il y a de jeunes Platons ecclésiastiques avec qui négocient de jeunes laïques. Et il y a des disciples récents de Comte et de Taine qui étonneraient bien leurs maîtres, s'ils étaient appelés à s'expliquer avec eux.

Enfin, il faut bien reconnaître que les théories qui ont le plus aidé à parer, à illustrer le laïcisme, ou bien sont tout à fait mortes, ou sont à l'agonie. On les a vues glisser les unes sur les autres, elles se sont maintenant affaissées ; ce qui revient à dire qu'en ce moment dans la pensée vraiment émancipée, et qui a renoncé aux hypocrisies, il n'y a plus l'encombrement de ces dernières années, mais plutôt place nette. La *table rase* devient une réalité.

Comment dès lors ne pas associer ces deux faits, qui sont contemporains l'un de l'autre : la décadence des systèmes négatifs, et le besoin de doctrines affirmatives, au moment où la politique bâillonne, claquemure, ou exile toute individualité indépendante et un peu haute ? En vérité, il paraît inévitable que de ces forces comprimées ne jaillisse pas quelque jour un bel élan, et comme les Français ne sont pas aptes aux réformes mais seulement aux révolutions, je me plais à imaginer qu'après tant d'humiliations notre

esprit national — qui fut non point représenté mais caricaturé par nos Homais politiques — se réconciliera bruyamment avec l'idéal chrétien.

... Il est vrai que même alors il sera encore un peu anticlérical.

CLÉMENT BESSE.

XV.

LA DÉCADENCE DE LA SCOLASTIQUE

A LA FIN DU MOYEN AGE.

Sur la décadence de la scolastique à partir du xve siècle, sur ses causes, ses étapes, sa portée générale, il reste plusieurs volumes à écrire. La conclusion de ce travail historique, dont on a recueilli quelques données significatives, établirait vraisemblablement que cette décadence ne doit pas s'entendre de l'*agonie d'un système philosophique*, frappé à mort par les découvertes modernes ; mais d'un mouvement intellectuel complexe, où apparaît l'action affaiblissante d'une foule de facteurs *autres que la doctrine* philosophique même. L'étude de ces facteurs fournirait la preuve que l'insuffisance des productions de ce temps est imputable moins à la philosophie qu'aux philosophes. C'est là une première et importante réserve à faire, quand on parle de la « fin de la scolastique » et de son écrasement par les idées modernes. On essaiera de le faire voir dans les pages qui suivront.

Une seconde réserve s'impose, d'un autre ordre, et qu'il doit suffire ici de signaler, en renvoyant pour l'étude approfondie aux travaux spéciaux : malgré l'appauvrissement général de la scolastique en Occident, l'Espagne et le Portugal du xvie siècle sont le théâtre d'un revirement profond, d'un retour aux grandes idées, qui témoigne assez combien les doctrines organiques reprenaient de vitalité, dès qu'elles étaient servies par des capables, et non par des ignares. Dans la stérilité générale, une

branche bourgeonne et se couvre de fruits abondants. Diverses causes extrinsèques, et notamment le défaut d'adaptation aux tournures d'esprit contemporaines, empêchèrent la néo-scolastique des Suarez et des Vasquez de perpétuer son influence. Toutefois, même aux XVIIe et XVIIIe siècles, et jusqu'au moment de la restauration néo-scolastique dont nous sommes témoins, la tradition ne fut jamais interrompue. De temps en temps quelques noms émergent de la banalité, et marquent des anneaux brillants dans la longue chaine qui relie le XVIe siècle au XIXe.

I.

Parmi les reproches que dirigent contre la suzeraine dépossédée les philosophes de la Renaissance et les modernes, il faut citer d'abord les barbarismes de la langue et les altérations de la méthode.

Le latin des scolastiques manifeste, dès le XVe siècle, un laisser-aller lamentable, dont l'humanisme, épris de beau langage, fait le plus grand grief à la philosophie même. On ignore jusqu'à l'orthographe. En vain quelques esprits distingués de l'Université de Paris — citons Pierre d'Ailly et Jean Gerson — essaient de réagir : la bride est lâchée, et le précipice inévitable.

Aux défauts de forme se joignent des défauts de méthode : sous prétexte de clarté, on multiplie les distinctions, les sous-distinctions, les marches et les contre-marches, et la pensée sombre dans un fatras inextricable de cadres et de schémas.

Rien n'était mieux fait pour favoriser ces abus que le formalisme dialectique qui empoisonne les écrits à partir du XVIe siècle. Cette dialectique outrancière, déjà en germe dans le terminisme de G. d'Occam (XIVe s.), transpose en logique, à titre de pures notions subjectives, une foule de théories dont la métaphysique venait d'être dépossédée. C'était une surcharge fatale, un aliment nou-

veau aux discussions déjà très embrouillées des logiciens.

Une autre cause plus funeste est l'ignorance même de la synthèse doctrinale qu'est la scolastique. On parle encore de matière et de forme dans les manuels du XVIIe siècle, mais beaucoup représentent leur union comme celle de l'homme et de la femme, qui se courtisent, s'épousent, et divorcent pour contracter de nouvelles unions.

Quand Malebranche et Arnauld ridiculisent les « espèces intentionnelles », leurs railleries sont justifiées par les exagérations et les fantaisies de ceux des scolastiques qui n'avaient retenu de l'idéologie du XIIIe siècle que des déformations trompeuses.

Quand Molière décoche ses quolibets contre la théorie des puissances, ou plaisante la vertu dormitive de l'opium, son persiflage ne porte pas à faux ; car beaucoup de ses contemporains, qui prenaient pour compte ces formules scolastiques, leur donnaient une valeur verbale ou faussaient leur valeur réelle, et dans les deux cas trahissaient la sobre métaphysique du XIIIe siècle qu'ils croyaient servir.

Ajoutez à cela que la plupart des esprits directeurs de cette époque ont perdu l'habitude de penser par eux-mêmes, si bien qu'on a pu comparer leurs œuvres à des « commentaires commentant des commentaires », et vous comprendrez que les compilations et les manuels scolastiques de la fin du moyen âge ne sont plus que des contrefaçons de la puissante doctrine du XIIIe siècle.

II.

Nulle part ces ignorances coupables ne sont plus désastreuses que sur le terrain scientifique, où de grandes découvertes révolutionnent l'astronomie physique et mécanique, la physique, la chimie, la biologie, non moins que les sciences déductives et mathématiques.

Pour comprendre le conflit qui s'éleva entre la science nouvelle et la science ancienne, il est indispensable de

rappeler les notions fondamentales du système de « physique céleste et terrestre » légué par le moyen âge.



Le spectacle du ciel impose par la révolution régulière et l'apparente immutabilité des astres. Sous l'influence des croyances populaires, qui en faisaient des dieux, Aristote attribuait à la substance astrale une *perfection supérieure* à celle de la substance terrestre ; et il établissait une distinction de nature entre la première, qui paraît soustraite aux lois de l'altération, de la génération et de la mort, et la seconde qu'on voit emportée dans le perpétuel devenir. Le moyen âge reprend pour son compte ce principe *a priori* ; et l'influence de ce postulat vicieux se retrouve au XIIIe siècle dans les trois départements de la physique spéciale : l'astronomie physique et mécanique ; la théorie du corps sublunaire ; l'action du ciel sur la substance terrestre.

1° La perfection de l'astre se traduit avant tout dans sa constitution, et ultérieurement dans son mouvement local.

Le ciel n'est pas le théâtre de la naissance et de la mort, et toute substance astrale est immuable, c'est-à-dire ingénérable et incorruptible. Philosophiquement, cette théorie astronomique s'énonçait ainsi : les corps célestes sont, à la vérité, composés de matière première et de forme substantielle, mais ces deux éléments constitutifs sont *indissolublement unis l'un à l'autre* [1]). Comme la matière première, sujet récepteur des déterminations primordiales, ne peut revêtir une forme substantielle qu'à la condition de se dépouiller de la forme précédente (*corruptio unius est generatio alterius*), l'indissolubilité de cette union explique, avec l'impossibilité de toute transformation, la permanence des substances astrales, à savoir des étoiles fixes et des

[1]) Certains scolastiques postérieurs au XIIIe siècle expliquaient l'immutabilité des astres par leur simplicité de nature.

planètes ; — car les comètes, dont l'apparition et la disparition irrégulières eussent gêné la théorie, passaient pour être des feux-follets de l'atmosphère.

De l'immutabilité de l'astre les scolastiques ne concluaient pas, comme Aristote, à son éternité, leur système en cette matière étant fonction de leur doctrine sur la création ; et surtout ils se refusaient à voir dans l'astre une divinité. Mais ils souscrivaient à cet autre corollaire, l'*unicité du type sidéral :* la forme déterminant toute la matière qu'elle est susceptible d'informer, l'astre doit être unique en son espèce.

De même que l'astronomie physique est adaptée aux principes généraux sur la constitution des corps, de même la mécanique céleste s'inspire de considérations *a priori* sur la perfection du mouvement circulaire. Le déplacement giratoire est l'unique changement qu'on observe dans les astres. Et en effet, le mouvement local étant, pour les physiciens de l'antiquité et du moyen âge, une *manifestation nécessaire de l'essence du corps*, toute substance spécifique doit posséder un mouvement spécifique : c'est la théorie du *mouvement et du lieu naturels.* Cela revient à dire que, déplacé par une cause efficiente, le corps détermine et dirige son mouvement local, conformément à sa nature, et se déplace vers un *lieu* qui lui est *naturel.*

Le corps céleste, de constitution supérieure à celle du corps terrestre, se déplace suivant un mouvement plus noble, à savoir le mouvement circulaire. Celui-ci est le plus parfait des mouvements ; car le cercle n'a ni commencement, ni milieu, ni fin ; et pour être complet il n'a besoin de rien qui lui soit ajouté.

Sans entrer dans l'explication détaillée des révolutions célestes, rappelons que toutes les théories de l'astronomie du XIIIe siècle sont fonction du système géocentrique de Ptolémée. Les étoiles sont rivées à des sphères concentriques, dont la révolution autour de la terre rend compte du mouvement diurne. Qui donne le branle à cette rota-

tion? Ce ne sont pas, comme chez Aristote, des âmes astrales, formes intelligentes et divines, « déterminations immuables de l'âme de la nature partout identique à elle-même, mais aussi partout différenciée d'après le plus ou moins de docilité du corps qu'elle informe »[1]; mais Thomas d'Aquin admet des moteurs intelligents, *extrinsèquement* unis aux sphères auxquelles ils impriment leur élan mécanique[2]. Quant aux mouvements complexes des planètes, diverses hypothèses étaient en présence : celle des cycles homocentriques, des excentriques et des épicycles.

Parmi les planètes, la lune est la plus rapprochée de la terre. De là la dénomination de corps *sublunaires* donnée aux substances terrestres.

2° Tandis que le corps sidéral est entraîné dans un mouvement circulaire, la substance corporelle se déplace selon un mouvement rectiligne ; et ce mouvement est l'indice de sa nature inférieure. Le feu qui est absolument *léger*, et l'air qui l'est « secundum quid » se dirigent de bas en haut ; la terre qui est absolument *lourde* ou « grave » et l'eau qui l'est relativement tendent vers le centre. Ainsi les quatre éléments sublunaires possèdent chacun leur lieu naturel : le feu remplit les régions élevées ; la terre les régions profondes ; entre les deux se placent l'eau plus près de la terre, l'air plus près du feu. Avec l'éther, ou la cinquième essence (quintessence) dont est formé le corps sidéral, voilà les facteurs de la cosmogonie médiévale.

De la tendance qui porte chaque élément vers sa région propre, les anciens concluent à l'unité du monde ; de la pesanteur des corps graves, à la position centrale de notre terre dans l'univers, à sa forme sphérique et à son immobilité.

[1]) Piat, *Aristote* (Paris, 1903), p. 129.

[2]) « Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. » *Summa theol.*, I. q. 70, a. 3.

Opposés entre eux par leurs mouvements naturels, les éléments terrestres le sont encore par leurs qualités sensibles, à savoir le chaud et le froid (qualités actives), le sec et l'humide (qualités passives). Tout corps étant à la fois actif et passif, les éléments possèdent disjonctivement les qualités de ces deux couples, suivant la quadruple conjonction du chaud et du sec (feu), du chaud et de l'humide (air), du froid et du sec (terre), du froid et de l'humide (terre). Grâce à cette contrariété, les éléments sont susceptibles de se transformer l'un dans l'autre, mais surtout par leur combinaison chimique, ils donnent naissance au corps « mixte », que la science du temps distinguait fort bien du simple mélange. La formation et la décomposition des mixtes fournissent l'explication du changement dans le monde organique et inorganique.

L'incessant devenir dont la terre est le théâtre requiert l'action de causes efficientes toujours en éveil. Et comme celles-ci sont hiérarchisées et ordonnées, l'efficience actuelle des forces de la nature vient se rattacher en fin de compte aux puissances actives et à la chaleur qui émanent des corps célestes, et dont la continuité répond à la continuité des transformations terrestres. « Toute multitude, dit Thomas d'Aquin, procède de l'unité. Or ce qui est immobile n'a qu'une seule manière d'être ; au contraire, ce qui est mobile peut exister de diverses manières. C'est pourquoi on remarque dans toute la nature que tout mouvement procède de quelque chose d'immobile. Aussi, plus une chose est immobile, plus elle est cause de celles qui sont mobiles. Or les corps célestes sont les plus immobiles d'entre les autres corps, car ils ne sont sujets qu'au seul mouvement local. Donc les mouvements variés et multiformes des corps inférieurs se rapportent au mouvement des corps célestes comme à leur cause » [1]). Le ciel, dans

[1]) « Cum omnis multitudo ab unitate procedat, quod autem immobile est uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter, conside-

cette systématisation, devient le foyer de tout mouvement terrestre ; il intervient pour unir les formes à la matière et est cause de toute génération.

Cette théorie explique l'importance outrée que les derniers siècles du moyen âge reconnaissent aux astres et la vogue de plusieurs arts qui étudient leur influence : de la *magie* qui interroge les pouvoirs occultes du ciel ; de l'*astrologie* qui scrute l'autorité gubernatrice des astres ; de l'*alchimie* qui cherche à substituer au cours ordinaire des transformations terrestres un mode artificiel dont l'homme fût le maître, et à diriger la mystérieuse puissance que possède le ciel de faire passer la matière première par toutes les formes sublunaires.



Or cette vaste systématisation scientifique vient à s'écrouler de tous les côtés à la fois.

Au système géocentrique Copernic substitue le système héliocentrique ; et le télescope découvre à Galilée le secret des cieux. Le libre cours des astres dans l'immensité des espaces toujours fuyants ruine à jamais la théorie des cieux solides ; le déplacement des taches du soleil sur le disque solaire démontre la rotation de l'astre lui-même ; la lune apparaît avec ses monts et ses plaines, Jupiter avec ses satellites, Vénus avec ses phases, Saturne avec son anneau. En 1604, on découvre dans la constellation du Serpentaire une étoile inconnue. Plus tard, il est démontré à l'évidence que la magnifique comète de 1618 était non pas un feu follet

randum est in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto sunt magis causa eorum quae sunt mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia : non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis sicut in causam. » *Summa theol.*, 1a, q. 115, a. 3.

atmosphérique, mais un corps céleste voyageant dans les régions interplanétaires. Puis Képler formule les lois des mouvements elliptiques des planètes, et Newton déduit des lois de Képler le principe synthétique de l'astronomie nouvelle. D'autre part, Torricelli trouve le baromètre et le principe de la pesanteur de l'air ; le thermomètre atteste que le chaud et le froid ne sont pas des propriétés contraires, mais des différenciations de degré d'un même état de la matière ; on décompose la lumière, on analyse l'eau ; Lavoisier pose les premiers fondements de la chimie moderne. En même temps les travaux de Descartes, de Newton, de Leibniz et d'autres font marcher les sciences mathématiques à pas de géant.

Le monde est reconstruit sur de nouvelles bases ; et plusieurs théories scientifiques que le moyen âge avait incorporées dans sa conception synthétique sont définitivement condamnées. Du coup s'écroulent, pour n'en point citer d'autres, les théories de la perfection du cercle, de l'ingénérabilité et de l'incorruptibilité des corps célestes. Si le soleil a des taches, c'en est fait de l'immutabilité des astres. La mécanique nouvelle renverse la théorie du lieu naturel des corps et de leurs propriétés contraires. Tout est à refaire ou à modifier.

Or ces doctrines astronomiques, chimiques et physiques étaient rivées par des attaches séculaires, quoique très fragiles et souvent factices, à des principes de métaphysique générale et de cosmologie. Le sort de ceux-ci n'était-il pas solidaire du sort de celles-là, et le bouleversement de la science ne devait-il pas entraîner celui de la philosophie ?

Pas nécessairement, car au milieu des ruines de la science médiévale restaient debout assez d'observations pour servir d'étai aux doctrines constitutionnelles de la philosophie.

Et puis et surtout, il eût fallu suivre d'un regard attentif le renouveau des sciences, et se prononcer *en connaissance de cause* sur la possibilité ou l'impossibilité de leur adaptation à la philosophie traditionnelle. Ainsi eussent fait

les princes de la scolastique, s'ils eussent vécu à ce tournant de l'histoire des sciences. Des textes bien connus et souvent cités témoignent qu'ils n'entendaient pas accorder à toutes les données scientifiques une valeur de thèse, mais plutôt d'hypothèse, et que dès lors leur abandon n'était pas de nature à compromettre la métaphysique. C'est ainsi que, parlant du mouvement des planètes, saint Thomas fait cet aveu significatif: « Licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur »[1]. Chez Gilles de Lessines, son disciple, on rencontre des déclarations analogues.

Au contraire, la pitoyable attitude prise par les péripatéticiens du XVIIe siècle ne ressemble en rien à celle que les événements leur dictaient. Loin d'envisager avec confiance un rapprochement entre la philosophie scolastique et les théories nouvelles qui s'imposaient à leur attention, ils se détournent avec effroi, pour ne pas voir l'effondrement de leur science surannée. On rapporte que Mélanchton et Cremonini se refusèrent à regarder le ciel au télescope. Et Galilée nous parle de ces aristotéliciens « qui, plutôt que de mettre quelque altération dans le ciel d'Aristote, veulent impertinemment nier celles qu'ils voient dans la nature ». Par contre, la doctrine aristotélicienne se dressait devant eux comme un monument, dont on ne pouvait enlever une pierre sans ébranler tout l'édifice. C'est ce qui explique l'obstination qu'on mit à défendre l'astronomie et la physique discréditées du XIIIe siècle, et la ridicule posture des « aristotéliciens » dans les conflits universitaires qui surgissent un peu partout avec les cartésiens[2].

[1]) *In lib. II de coelo et mundo*, l. XVII.

[2]) V. un article de Féret, *L'aristotélisme et le cartésianisme dans l'Université de Paris au XVIIe siècle* (Annales philos. chrét., avril 1903), et l'intéressant ouvrage de Mgr Monchamps, *Galilée*.

Ces hommes ont la vue basse ; ils ne distinguent plus le principal du secondaire ; ils ne comprennent pas qu'il soit possible de renoncer à des applications arbitraires de la métaphysique sur le terrain des sciences sans renoncer à la métaphysique elle-même.

Est-il étonnant qu'ils se soient attiré les railleries des savants ? Ceux-ci rendirent la *philosophie* scolastique responsable des égarements de la *science* médiévale, *dont on la déclarait solidaire*. Si l'on songe que pour beaucoup la scolastique se réduisait aux vieux systèmes d'astronomie et de physique, on comprend jusqu'à un certain point les sarcasmes dont on l'accabla. On eut vite fait de discréditer un système qui légitimait pareils écarts, et la nécessité de faire table rase du passé s'imposa de plus en plus. Avec la scolastique condamnée en bloc, d'aucuns condamnèrent *toute* philosophie. De cette époque de grand essor pour les sciences d'observation ne date pas seulement une séparation plus nette de la connaissance vulgaire et de la connaissance scientifique, mais un certain divorce de la science et de la philosophie. Les moins exaltés parmi les savants, après avoir honni la scolastique, réservèrent leur faveur à quelque système de philosophie moderne, respectueuse elle, dès sa naissance, des découvertes sensationnelles du XVIIe siècle.

Concluons : Le débat qui au XVIIe siècle surgit entre péripatéticiens et savants ne porta pas sur le fond de la doctrine scolastique, mais sur des « à côté », des points accessoires.

Le malentendu était inévitable : il fut irrésistible et perdure encore [1]). Savants et scolastiques d'autrefois en sont responsables : les uns ont abattu un chêne puissant, sous prétexte qu'il portait quelque bois mort dans sa couronne ; les autres ont prétendu sottement qu'on ne pouvait toucher

[1]) D'après M. Deussen, Galilée et Copernic auraient détruit non seulement l'ancienne astronomie, mais, sans le savoir et le vouloir, le Dieu personnel des scolastiques. *Jacob Boehme* (p. 20).

à l'arbre séculaire et qu'en le dépouillant d'une branche desséchée, on lui ôtait la vie.

III.

François Bacon reprochait donc justement aux scolastiques, ses contemporains, d'ignorer les sciences, et il était non moins autorisé à incriminer leur mépris de l'*histoire*. « Hoc genus doctrinae minus sanae et seipsum corrumpentis invaluit apud multos praecipue ex Scholasticis, qui summo otio abundantes, atque ingenio acres, lectione autem impares, quippe quorum mentes conclusae essent in paucorum auctorum, praecipue Aristotelis dictatoris sui scriptis, non minus quam corpora ipsorum in coenobiorum cellis, *historiam vero et naturae et temporis maxima ex parte ignorantes*, ex non magno materiae stamine, sed maxima spiritus, quasi radii, agitatione operosissimas telas, quae in libris eorum extant confecerunt »[1].

Élaborées *en dehors* de la scolastique, les synthèses nouvelles issues de l'empirisme baconien ou du rationalisme cartésien se sont retournées *contre elles*. Indépendamment de la valeur de leurs doctrines, quel crédit social purent avoir des hommes qui fermaient portes et fenêtres sur le dehors, et philosophaient sans se soucier des idées dominantes de leur temps?

L'étude du déclin de la scolastique dégage, ce semble, une conclusion importante pour quiconque s'intéresse à la néo-scolastique des XIXe et XXe siècles : *l'action corrosive des causes qui ont amené la ruine de la scolastique n'a pas attaqué son organisme doctrinal, et ses parties vitales demeurent saines*.

Ni les barbarismes de la langue, ni les abus de la

[1]) Cité par Brucker, *Historia crit. philos.*, t. III, pp. 877-878.

méthode, ni les vices de la dialectique ne démontrent la faiblesse d'un système de philosophie.

De même l'ignorance de ceux qui le défendent maladroitement ne peut diminuer sa valeur intrinsèque.

Si on a négligé, au XVIe siècle, de comparer la scolastique aux philosophies rivales qui de toutes parts l'entouraient, cette négligence ne préjuge en rien de l'issue d'un débat contradictoire qu'il est toujours loisible d'entamer.

On en peut dire autant de la position de la scolastique vis-à-vis des sciences modernes : la question de leur conciliation avec la vieille philosophie du moyen âge *demeure entière, puisqu'elle n'a pas été posée*.

Nous avions donc raison de dire que la scolastique est tombée non pas faute d'idées, mais faute d'hommes, et que cette décadence ne peut être invoquée contre un essai de restauration néo-scolastique.

Mais pour y réussir, il faudra se garder de ce qui fut autrefois si fatal ; et ainsi une fois de plus le passé dictera ses grandes leçons à l'avenir.

M. De Wulf.

XVI.

UN PROBLÈME A RÉSOUDRE.

EN QUELLE LANGUE DOIT ÊTRE DONNÉ L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LES SÉMINAIRES *) ?

ESSAI DE SOLUTION.

(*Suite et fin.*)

La réponse que nous avons essayé de donner en février dernier à un problème posé précédemment nous a valu — comme nous nous y attendions — bien des suffrages et des critiques. Les précieuses adhésions des uns et les sages réserves des autres nous ont également confirmé dans cette conviction que nous avons donné une solution *vraie*. Il nous reste à la rendre *complète*. L'accomplissement de ce devoir sera avantageux à la cause que nous défendons. Car beaucoup de ceux qui n'osaient admettre nos conclusions sentiront leurs craintes s'évanouir et leur opposition disparaitre quand ils verront notre solution tenir compte, elle aussi, des intérêts majeurs qui sont ici en cause et réussir — mieux que toute autre — à les sauvegarder et à les bien servir.

*
* *

Dans un problème si complexe, il est utile, sinon nécessaire, de rappeler souvent l'état précis de la question. Car

*) Cf. *Revue Néo-Scolastique*, mai 1902, février 1903.

les oppositions et les malentendus naissent la plupart du temps d'une confusion de sujet, de cette obsédante *ignoratio elenchi* que la clarté et la meilleure bonne volonté ne réussissent pas toujours à chasser d'un débat.

Quel a été notre but ? Avons-nous incriminé la terminologie scolastique ? Prétendons-nous faire abandonner le langage de l'École ? Substituer au style de saint Thomas d'Aquin, aux formules si universellement et si justement accréditées dans les ouvrages des docteurs médiévaux, un *autre* style, des formules nouvelles ? Non seulement cette idée n'entra jamais dans notre esprit, mais on trouverait difficilement dans les pages que nous avons écrites une phrase qui rende plausible une interprétation si contraire à nos convictions. Notre travail n'a pas eu pour objet *le langage de l'École*, ni la terminologie scolastique, mais — ce qui est bien différent — la langue d'enseignement de la philosophie [1]) et non pas la langue d'un enseignement philosophique *quelconque*, mais celle de l'enseignement scolastique élémentaire, dans un milieu bien déterminé, — les Grands Séminaires — où de jeunes humanistes commencent par *s'initier* aux hautes sciences qu'ils pourront songer à approfondir plus tard. Si par distraction ou par précipitation d'esprit l'on se méprend sur la donnée du problème, si la proposition « abandonner le latin comme langue d'enseignement philosophique élémentaire » devient synonyme de ces autres : « abandonner le langage de l'École », — « exclure le latin de l'étude de la philosophie scolastique » ; si, en d'autres termes, là où nous parlons

1) Nous n'avons donc pas l'intention de transporter dans la philosophie la réforme dont M. Henry Bréal s'est fait le promoteur dans le droit. L'éminent avocat à la Cour d'appel de Paris veut réformer le style archaïque des actes de procédure judiciaire qu'il qualifie très justement de jargon : jugement de défaut profit-joint ; conclusions de débouté d'opposition ; signification d'un jugement avec réassignation au défaillant, etc. — Pour nous, s'il existe dans l'École une terminologie parfois difficile, mais toujours très exacte et très précieuse, il n'existe pas de jargon scolastique. Et ceux pour qui il existe ont le grave tort de rendre la philosophie chrétienne solidaire des extravagances de langage de certains de ses représentants de troisième ou quatrième ordre.

simple pédagogie, on veut à toute force entendre une question de principe, bien que de notre propre aveu une question de principe s'y trouve engagée ; si, par surcroît de confusion, on ne tient aucun compte des réserves que nous avons faites, des lieux que nous avons exceptés, on pourra faire des remarques très sages et des critiques bien judicieuses, mais elles n'en partiront pas moins d'un regrettable malentendu. L'on aura traité, quoique à notre occasion, une question toute différente de celle que nous avons examinée ici.

C'est en tombant dans la même confusion qu'on a souvent objecté aux partisans de la langue maternelle la clarté des formules latines. « A un novice en philosophie, les mots *forme*, *relation*, *accident*, *objet matériel*, etc. ne disent pas davantage que leurs équivalents latins : *forma*, *relatio*, *accidens*, *objectum materiale*. *Logica non est ars sed scientia* est aussi clair que : *la Logique n'est pas un art, mais une science*.—*Deus est actus purus* s'entend aussi facilement que : *Dieu est un acte pur*. »

Retenons ce dernier exemple. A ne faire attention qu'aux termes, on a raison. Il est indifférent de dire *Deus est actus purus* ou *Dieu est un acte pur*. Mais ce qui n'est pas indifférent, c'est la langue dont on se servira pour *expliquer* cette formule. A des élèves français exposez-la en français ; ils vous suivront. Avec vous ils admireront bientôt sa justesse et sa profondeur philosophique. Mais à ces mêmes élèves allez expliquer cette formule en latin. Votre parole, pour aussi claire que nous la supposions, n'aura pas même l'avantage dont jouit un développement couché par écrit dans un mauvais manuel. Elle est nécessairement fuyante. Et nous parions cent contre un que plusieurs de vos élèves, sinon la majorité, seront restés en route. Ils auront saisi de travers ou n'auront saisi qu'à moitié l'analyse délicate, les explications du reste excellentes que vous leur aurez présentées.

La chose est encore plus évidente si, au lieu de simples affirmations, nous prenons des règles ou des principes qui

ont besoin d'une démonstration. Que le professeur dise à ses élèves : « *Duae contradictoriae nequeunt esse simul verae. — Utraque si praemissa neget, nihil inde sequitur. — Ab actu ad posse valet consecutio. — Bonum et ens convertuntur* ». Ou bien : « Deux contradictoires ne peuvent être vraies à la fois. — De deux prémisses négatives on ne peut rien conclure. — Du fait on peut conclure à sa possibilité. — Le bien et l'être coïncident », nous accordons volontiers que dans une langue comme dans l'autre les mots eux-mêmes se valent pour la clarté. Mais un homme du métier n'admettra jamais qu'il soit indifférent pour des jeunes gens de recevoir dans une langue technique ou dans leur langue maternelle l'explication raisonnée de ces règles et de ces axiomes [1]). Or qu'est-ce qu'un enseignement ? Dans un séminaire aussi bien que partout ailleurs, ce n'est pas une simple récitation de phrases et de formules ; c'est un enchainement clair et méthodique d'explications, de développements, de démonstrations, toutes choses qui exigent pour la communication des idées de professeur à élève un organe de transmission à la fois fidèle et facile.



Dans l'espoir d'en prévenir le retour, nous avons appuyé avec quelque insistance sur ces équivoques [2]). Mais nous avons hâte d'arriver aux graves inconvénients qu'entrainerait, dit-on, l'emploi prédominant de la langue maternelle

1) Et que dire alors de tant d'autres expressions si obscures par l'effort même qu'on a mis à les rendre précises et complètes ? Nous en signalons quelques-unes au courant de la plume : *definitivè, circumscriptivè, univocè, praecisivè, elicitivè, in recto, in obliquo, in sensu composito et diviso, in actu exercito*, etc., etc. Ces distinctions bien comprises peuvent faire pénétrer un peu de lumière dans des questions épineuses. Mais si on les explique à des jeunes gens en latin, on ne devra pas s'étonner qu'elles restent lettre morte pour beaucoup d'entre eux.

2) Parfois une simple expérience fait davantage pour dissiper ces équivoques que les meilleurs éclaircissements. Dans une réunion de professeurs, à laquelle nous assistions, notre essai de solution était sur le tapis. La discussion s'échauffait et, bien entendu, les confusions allaient leur train. Un homme sage, après avoir écouté le pour et le contre, sort un instant de sa réserve. « Prenons, dit-il, une question, le Principe d'individuation par exemple. Ce soir, M. Meuffels nous l'exposera en fran-

dans l'enseignement philosophique du séminaire. A en croire certains partisans de l'exposition latine, que verrait-on bientôt si notre solution était universellement adoptée ? La ruine ou l'abaissement des fortes études philosophiques ; les grands docteurs scolastiques exposés à l'oubli ; leurs ouvrages délaissés ; une ignorance de plus en plus grande du latin, la langue de l'Eglise ; une préparation de moins en moins suffisante aux sciences théologiques ; que dis-je ! — le Dogme lui-même exposé aux variations des sciences humaines et, dès lors, son unité compromise, son immutabilité rendue précaire.

Nous aimons à le reconnaître, la plupart de ceux qui parlent ainsi ont assez de calme et de possession d'eux-mêmes pour ne pas perdre la claire vue des choses et ne pas pousser au tragique des prévisions aussi effrayantes. Néanmoins c'est notre devoir de dégager de toute fausse compromission, l'excellente réforme que nous avons préconisée. Nous disons donc que ces craintes sont chimériques et que ces reproches manquent de base. Peut-être se concevraient-ils si nous nous *contentions* de demander l'enseignement en langue nationale. Mais ils viennent se heurter à ce que notre essai de solution avait intentionnellement d'incomplet. Nous l'avons déjà laissé entendre à la fin de notre dernier article ; le moment est venu de dire toute notre pensée.

*
* *

Bien loin d'incriminer, comme le font d'autres, les principes, l'esprit, les tendances, la méthode et le langage de la philosophie scolastique, nous n'avons condamné qu'une seule chose : la façon déraisonnable de son enseignement

çais, et (désignant notre principal contradicteur) M. X. l'exposera ensuite en latin. » Cette simple proposition fut un éclair. M. X., excellent professeur de philosophie scolastique, trouva qu'on nous rendait la victoire trop facile. Et toute la réunion fut d'avis que s'il y avait quelqu'inconvénient à user de l'exposition latine devant des professeurs, il y en avait peut-être de plus grands à suivre cette méthode avec des débutants.

élémentaire. Aussi n'avons-nous pas à rappeler ici l'ensemble des qualités qui rendent un enseignement philosophique, orthodoxe et progressiste à la fois. Nous n'avons pas davantage à dire comment un auteur et un maître doivent s'y prendre, l'un pour composer un manuel ou un cours, l'autre pour développer ses idées ; ni à exposer la sérieuse préparation professionnelle nécessaire à tout professeur qui veut enseigner avec autorité et compétence. Notre tâche se trouve circonscrite par le point unique qui fait l'objet de nos réclamations : « Substituer la langue maternelle au latin comme langue d'enseignement de la philosophie dans les séminaires ». Que faut-il faire pour que ce point unique, ce changement bien déterminé ne nuise ni à la philosophie scolastique, ni aux intérêts supérieurs qui y sont engagés ? Telle est la question. Et voici la réponse. Elle est aussi simple que notre solution fut radicale. Exclure le latin comme organe *oral* de transmission, mais le garder, le remettre efficacement en honneur comme instrument de travail philosophique. Au simple énoncé, ce complément de notre solution paraîtra quelque peu énigmatique ; nous prions nos lecteurs de vouloir bien nous suivre dans les explications que nous leur devons.

*
* *

Il est un point sur lequel nous sommes absolument d'accord avec les partisans de l'exposition latine. Le latin ne peut être abandonné dans l'étude de la philosophie scolastique. Indépendamment de leur alliance séculaire, nulle langue n'est plus apte à donner avec précision et conserver avec fidélité la formule exacte et presque adéquate des concepts philosophiques. Et quand même à son maintien ne seraient pas rattachés les intérêts majeurs auxquels on a fait un appel si fréquent dans toute cette enquête, la valeur intrinsèque du latin comme langue philosophique, les services incontestables qu'il a rendus et qu'il continuera

à rendre à la philosophie chrétienne sont des raisons plus que suffisantes pour rendre perpétuelle une union si légitime.

Mais bien loin de servir cette alliance, le procédé pédagogique que l'on suit en maints endroits ne peut que lui être funeste. Nous ne reviendrons pas sur une démonstration faite ci-devant ; nous ne nous permettrons pas non plus le malin plaisir de décrier à notre tour ce langage inouï qui est de règle dans certaines classes de philosophie. Intelligible encore dans un traité ou manuel imprimé, il devient sur les lèvres violentées des trois quarts des élèves, et sur celles de maint professeur, le galimatias impossible que l'on sait. Ce n'est plus du latin, c'est de la *latinerie* si l'on nous permet de créer ce vilain barbarisme pour désigner une bien vilaine chose. Nous ne nions pourtant pas que plusieurs professeurs aient pu avoir, à ce compte, un succès personnel. Souvent même des élèves mieux préparés ou particulièrement doués ont été entrainés. Mais le résultat ordinaire d'un semblable enseignement se résume en ces mots : découragement ou dégoût ; hostilité déclarée ou indifférence dédaigneuse pour la philosophie scolastique [1]).



D'après nous, les choses doivent aller tout autrement. Le professeur est avant tout *professeur* ; son enseignement est pour les élèves, et non les élèves pour son enseignement. En second lieu, il est professeur de *philosophie ;* dès lors, même dans un séminaire, la philosophie est fin, elle n'est pas moyen. Sans doute, bien enseignée elle sera — *en fait* — une gymnastique pour l'esprit, une introduction à la

1) On dit : « Pour apprendre à nager il faut se jeter à l'eau ». C'est vrai. Mais si l'on veut éviter un malheur il ne faut affronter la pleine mer que lentement, progressivement, et toujours sous l'œil vigilant du maître-nageur. Quand un professeur emmène tout de suite son monde au large, quelques-uns se tirent toujours d'affaire. Mais un grand nombre, après s'être débattus quelque temps, après avoir lutté avec une vigueur et une bonne volonté dignes d'un meilleur succès, sentent leurs forces défaillir. On les a lancés trop tôt en plein océan et, par surcroît de malheur, on les a abasourdis ; le mal est fait ; le grand nombre s'est « noyé ».

théologie ; mais nous plaignons le professeur et les élèves là où la reine des sciences naturelles ne se voit assigner d'autre fin que celle d'être un instrument approprié. En troisième lieu, il est professeur de philosophie *scolastique*. Dès lors, parmi ses autres préoccupations, il aura celle de faire pratiquer le latin, le vrai latin scolastique de l'âge d'or. Mais s'il veut le faire avec succès, il commencera par le faire avec discrétion.

A des jeunes gens sortant de rhétorique et avides de clarté, il ne s'évertuera pas — fût-ce même avec élégance — d'exposer en latin des problèmes tantôt transcendants, tantôt d'une délicatesse infinie. Il aura soin que leurs premiers pas dans les aridités de la Logique ou dans les fines analyses de la Psychologie soient facilités par une parole claire et vivifiante. Nous supposons, bien entendu, que le professeur est à la hauteur de sa tâche et qu'en plus de la scolastique il possède, sinon à merveille, du moins suffisamment la philosophie moderne et contemporaine. Il fait son cours avec compétence et avec intérêt, posant les questions avec clarté, dissipant les équivoques, démontrant ses conclusions avec solidité, faisant ressortir les côtés obscurs, conciliant, s'il est possible, les systèmes et montrant que, bien comprises et bien complétées, les réponses qu'apporte la scolastique aux grands problèmes sont encore celles qui satisfont le mieux un esprit non prévenu. Tout cela doit se faire dans la langue maternelle, et dans une langue qui soit aussi claire, aussi pure que possible. Mais, chemin faisant, le professeur fait de temps en temps un appel au latin. Tantôt une démonstration bien conduite sera résumée en quelques syllogismes serrés, tantôt une définition bien acceptée sera ramenée à sa forme lapidaire : v. gr. : le bien : *id quod omnia appetunt* ; le mouvement : *actus entis in potentià quatenus in potentià* ; le temps : *mensura motùs secundum priùs et posteriùs*. D'autres fois une distinction bien comprise sera exprimée dans une formule très usitée : par exemple : *Hoc dato*,

non concesso. C'est une théorie entière qui sera comme coulée dans un axiome célèbre : *Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Movens non movet nisi motus.* Et de plus en plus souvent un développement, une explication importante, la trame ordinaire de l'enseignement seront consolidés par des citations claires et brèves empruntées aux grands scolastiques. Venant à point, et *toujours après avoir été préparées en langue ordinaire*, ces formules, ces citations n'effarouchent personne. Elles plaisent ; bientôt même elles éveillent chez certains élèves le désir de faire mieux connaissance avec les auteurs auxquels elles sont empruntées.

Quand ce désir aura pris de la consistance et lui sera manifesté, le professeur avouera, en toute franchise, que dans les auteurs latins tout n'est pas également clair, ni également intéressant. Neuf fois sur dix ces réserves piquent la curiosité au lieu de la contenir et la bonne volonté, loin d'être découragée, sera stimulée. Ainsi préparés, les élèves abordent spontanément la lecture de quelque grand scolastique. Dès les premières pages ils se heurtent en effet aux particularités du style et à des défauts dont on ne leur a pas dissimulé l'existence. Mais ils y trouvent aussi, sous une écorce passablement rebutante, une moelle substantielle ; ils y découvrent sur des questions déjà étudiées, des aperçus et des éclaircissements insoupçonnés. La difficulté qu'ils éprouvent encore au déchiffrage est amplement compensée ; bientôt ils ne la sentiront plus ; bientôt peut-être elle n'existera plus.

A mesure que les traités se succèdent, le professeur, tout en continuant son enseignement dans une langue claire, multipliera ses citations. Les expressions techniques entrecouperont plus fréquemment son exposition et sa démonstration ; et parfois, arrivé à ce point où, même en métaphysique, un problème réussit à intéresser, à passionner les élèves, il les renverra avec des références très exactes à tel

ou tel auteur de leur bibliothèque latine où leur curiosité trouvera une entière satisfaction.

*
* *

Une fois un certain nombre d'élèves ainsi « lancés », le professeur pourra mettre en œuvre un autre moyen sur lequel nous appelons tout spécialement l'attention de nos lecteurs. Parmi les travaux écrits qu'il donne régulièrement il commencera à glisser certains sujets comme ceux-ci : Montrez le mérite et les lacunes de la critique que fait Zigliara de la méthode de Descartes (*Logica*, pars altera, Lib. I, art. 3). — Prenez pour base un traité de Sanseverino, et jugez s'il est vrai de dire avec un critique que son œuvre est plus remarquable par la richesse que par l'ordre et le discernement. — Comment Liberatore apprécie-t-il les jugements *synthétiques a priori* de Kant ? — Exposez d'après Tongiorgi la théorie des trois vérités primitives (*Institutiones philosophicae*, I, pars secunda, cap. 3). — Dans quel sens le sentiment de Mercier sur le caractère de la vérité (cf. *Critériologie*, livre I, ch. 2) diffère-t-il de l'acception communément admise par les auteurs de philosophie, v. gr. : Lahousse, Van der AA, etc.? — Pourriez-vous, d'après la critique que fait Goudin (secunda pars *Physicae*, quaest. 4) du système de Copernic, esquisser la méthode suivant laquelle beaucoup de scolastiques traitaient autrefois les questions scientifiques ? — En faveur d'une certaine acception du transformisme, peut-on légitimement tirer parti de ce que dit saint Thomas d'Aquin dans sa *Summ. Theol.*, I, q. 118, art. 1 et 2, et dans sa *Summa contra Gent.*, l. 2, cap. 89 ? — En vous inspirant de saint Anselme (*De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi contra blasphemias Roscelini*), dites comment se posait au moyen âge le fameux problème des universaux.

De tels sujets quoique traités en français amènent l'élève à se familiariser, sans qu'il s'en doute, avec les auteurs

latins et à chercher auprès d'eux une documentation sérieuse. Et il est à présumer que des travaux faits avec goût et avec cet entrain auraient encore du charme, les études du séminaire terminées, et vaudraient aux grands scolastiques des siècles passés, une fréquentation supérieure à celle que leur a assurée la méthode suivie jusqu'ici dans un grand nombre de séminaires [1]).

Dirigés d'une manière si rationnelle, les meilleurs élèves n'auront pas attendu ce moment pour rédiger ordinairement en langue ordinaire mais souvent aussi en latin, un précis, un résumé substantiel des traités qu'ils parcourent. Il ne sera pas nécessaire de les y contraindre ; ils s'y sentiront portés d'eux-mêmes. Car on ne saurait fréquenter longtemps les auteurs scolastiques sans éprouver pour soi-même ce besoin de précision et d'exactitude qui marque habituellement leurs travaux et que le latin mieux que toute autre langue aide à acquérir.

Iront-ils même jusqu'à la dissertation latine ? La chose est difficile, mais nous tenons à faire observer que les résultats laissent bien souvent à désirer là même où les élèves sont soumis à l'enseignement en latin. A l'un d'eux, jeune homme intelligent, nous demandions des nouvelles de son épreuve écrite pour l'auditorat en philosophie scolastique. -- Monsieur, nous répondit-il, le sujet était beau et fécond ; mais le *thème* m'aura mis dedans. - Et en effet, à part d'honorables exceptions, c'est bien un thème que font les jeunes gens, pensant et parfois écrivant en langue ordinaire leur travail et le traduisant ensuite vaille que vaille dans un latin quelconque. Notre méthode d'entraînement

1) Nous avons toujours eu de la peine à comprendre comment la proposition d'enseigner la philosophie en langue ordinaire ait pu faire craindre une *moindre* fréquentation des grands scolastiques. Dire qu'on ne les fréquentera plus autant, c'est laisser entendre qu'on les fréquente actuellement beaucoup. Or je le demande très simplement à ceux qui ont cette crainte : Croient-ils sérieusement qu'en dehors des professeurs et des spécialistes, ils sont actuellement nombreux les prêtres qui aient le temps et le goût de « pratiquer » les philosophes médiévaux ? Et pourtant, ayant été généralement soumis à la méthode latine, ils étaient jusqu'ici dans des conditions que l'on dit plus favorables à cette fréquentation.

progressif et rationnel offre, même sous ce rapport, des garanties plus certaines et des résultats plus consolants. La difficulté stimulant le courage et augmentant le mérite, les meilleurs élèves essayent d'aborder en latin la dissertation philosophique proprement dite. Tenter la chose est pour eux une distinction, et tâcher d'y réussir une question de noble amour-propre. Et si leur ténacité doit parfois capituler devant des sujets par trop rébarbatifs, elle réussit à triompher dans une foule de questions particulièrement attrayantes : le libre arbitre de l'homme, la spiritualité de l'âme, son immortalité, l'existence de Dieu, la Providence.

On pourrait encore garder, ne fût-ce qu'en raison de sa solennité et du travail préparatoire qu'elle exige, la grande thèse latine qui dans les séminaires se fait périodiquement devant l'évêque et l'élite du clergé ; comme aussi les exercices d'argumentation qui font contracter à l'esprit et à la parole, l'habitude de la rigueur et de la précision philosophiques. Mais nous demandons qu'on débarrasse ces exercices de tout ce qui les rend inutilement pénibles, tel l'imprévu de l'attaque en latin, et de tout ce qui leur donne un air par trop étrange, telles les distinctions de distinctions, les expressions trop archaïques. Qu'on aille les savourer dans les livres, puisqu'aussi bien elles ont leur raison d'être et même leur mérite ; mais qu'on ne prodigue pas trop de subtilités devant une assemblée qui devient facilement malicieuse et narquoise.

On trouvera peut-être que nous entrons dans bien des détails. Est-ce un tort ou un mérite dans une question pédagogique ? Nous nous permettons de le demander aux juges compétents. Nous tenons seulement à déclarer — ne fût-ce que pour prévenir de nouvelles équivoques — que ce n'est pas à tel ou tel petit moyen, mais à L'ENSEMBLE du procédé que nous attribuons l'efficacité et la grande valeur professionnelle dont nous avons parlé.

*
* *

Reste le manuel ou le cours du maître. Ce que nous avons dit de l'enseignement oral, convient aussi au texte que l'élève a sous les yeux. Dans notre système il sera rédigé dans la langue ordinaire ; mais au mérite d'une rigoureuse orthodoxie scolastique, il devra ajouter le talent d'amener les élèves à pratiquer les auteurs latins. Qu'il présente au bas des pages de nombreuses citations latines, non pas de ces découpures longues et indigestes, mais quelque chose de lumineux, un raisonnement, un exemple, une analogie à l'aide desquels l'élève voit successivement les plus grands docteurs et les écrivains les mieux accrédités dans l'École, venir confirmer par leur autorité ce que l'auteur affirme dans son texte. Et dans le texte lui-même, l'on doit rencontrer fréquemment le mot propre latin, l'axiome scolastique, *dictum scolasticum*, les définitions célèbres, les expressions universellement connues qui résument toute une question et la gravent, d'une façon ineffaçable, dans la mémoire[1]). Toutefois qu'on ne se méprenne pas sur notre idée. Il n'entre pas dans notre intention de vouloir transformer le manuel ou le cours du professeur en une sorte de mosaïque où le français, l'allemand, l'anglais et le latin se marieraient dans un mélange perpétuel. Nous désirons seulement que les auteurs de philosophie sachent exploiter en faveur du latin de la scolastique un phénomène bien connu de la psychologie de l'homme d'étude. Jusque dans son journal, mais surtout dans ses livres, il aime à rencontrer ces expressions typiques empruntées à d'autres langues et qui sont devenues la notation, consacrée par l'usage, de quelque vaste mouvement politique, scientifique ou économique : « *Weltpolitik*

1) Nous abandonnons à l'ingéniosité et au savoir-faire des auteurs de manuels le soin de montrer quel profit on peut tirer des parenthèses, soulignements, mots écrits en italiques, et des autres procédés typographiques ; comme aussi de l'emploi fréquent de ces passe-partout : « Selon l'adage de l'école » ... « Pour employer une formule chère aux vieux docteurs » ... « Comme le disent les scolastiques » ... et d'autres phrases analogues qui permettent de répéter dans un latin lapidaire l'explication qu'on vient de présenter. — A cet égard comme sous bien d'autres rapports, le *Cours de Philosophie* de Mgr Mercier peut servir de modèle.

— *to be or not to be* — *Cogito, ergo sum* — *Struggle for life* — *Der Uebermensch* — *Kraft und Stoff* — *E pur si muore*, etc., etc. Bien loin de rebuter le lecteur, ces formules lui plaisent ; elles causent cette agréable impression du « connu » ; elles flattent en lui une sorte d'amour-propre très innocent en lui-même et très propre à soutenir l'attention [1]).

*
* *

On le voit, dans notre méthode le latin de la scolastique, impitoyablement exclu comme langue d'enseignement, arrive par d'autres voies et sans effaroucher personne à rentrer dans l'estime et la possession de ceux qui s'occupent d'études philosophiques. C'était là ce que nous appelions : lui défendre de s'introduire dans l'édifice par le soupirail et les lucarnes, mais le faire rentrer par les portes et les fenêtres [2]).

Et dès lors, loin de compromettre les intérêts majeurs qui sont en jeu, notre solution les respecte et les assure. Elle les assure là où ils sont surtout en cause, dans les Grands Séminaires. On nous a dit : « Aux inconvénients réels que crée la difficulté de la langue le remède n'est pas à chercher, il existe. Nos universités donnent leur enseignement dans la langue nationale ; nos grandes revues catholiques propagent le mouvement : et qui ne

1) Et si l'on veut à tout prix conserver le manuel latin, nous demandons au moins qu'on exclue ces particularités d'expression qui ont une utilité très contestable : *animare*, *ratus est*, *operae pretium est ;* — ces formes bizarres de noms propres latinisés : *Rousseavius*, *Millius ;* — mais surtout ces *siquidem*, ces *praeter quam quod*, ces *quippe qui*. Tout homme sensé admet la nécessité de formes techniques, et personne ne demande pour nos traités de philosophie un style cicéronien. Mais à lire certains de nos manuels, les hommes les plus sérieux sont souvent tentés de répéter la fameuse phrase rabelaisienne : *Ergo glu capiuntur aves!*

Dans un autre genre, écoutez cette phrase d'un auteur bien connu et qui n'est pourtant pas vieux de deux ou de trois siècles : « Theoria de materia et forma dicitur aristotelico-scholastica, quia ipsam a Platone inchoatam Aristoteles ad *umbilicum* perduxit atque Scholastici perpoliverunt et illustrarunt ». Et nous en connaissons un autre qui distingue les passions en « corporales » et en « animales » suivant que leur manifestation se produit dans le corps *(corporales)* ou dans l'âme *(animales!)*.

2) Cf. *Revue Néo-Scolastique*, février 1903, p. 40.

connait les excellents travaux des Gutberlet, des Mercier, des De Wulf, des Gardair, des Farges ? - — Fort bien. Nous n'avons pas à dire ici combien nous apprécions les progrès déjà réalisés, et la contribution puissante qu'ont apportée au grand œuvre de la restauration scolastique des écrivains dont nous nous honorons d'être le disciple. Mais en posant notre Problème et en essayant de le résoudre, nous nous sommes intéressé avant tout à la formation philosophique des élèves des séminaires. Ils ne fréquenteront pas tous les universités, et quand même ils liraient nos revues et nos auteurs contemporains, le grand nombre n'en continuerait pas moins à juger la philosophie scolastique d'après son professeur et son manuel. C'est à ces jeunes gens des séminaires, à ces disciples nés des docteurs scolastiques que nous voudrions rendre l'étude de la philosophie chrétienne moins pénible et plus profitable. Enseignée d'après la méthode dont nous venons de compléter l'exposition, elle se fait estimer et aimer. Elle reste toujours, comme dans le passé, un instrument approprié, une introduction aux études théologiques, mais elle répondra peut-être un peu mieux à d'autres de ses finalités qu'on ne saurait méconnaitre, et qui dans notre temps surtout deviennent de jour en jour plus impérieuses.

*
* *

Voilà donc notre sentiment. Enseigner une science humaine, abstraite, très difficile comme la philosophie scolastique, dans une langue claire et vivante, dans la langue maternelle. Mais en même temps, par un salutaire entrainement au latin, remettre en honneur cet idiome philosophique et scolastique par excellence. Donner aux élèves la clef des œuvres du moyen âge ; les y introduire, non par la force, mais par l'attrait. Les habituer à la

terminologie de l'École, comme à leur insu [1]), sans cette obligation qui irrite et rebute, sans cette contrainte qui commence par provoquer le découragement et le dégoût et qui plus tard fait dire à bien des hommes de notre propre camp, lorsqu'ils entendent ou lisent quelque chose de particulièrement fastidieux: « Mon ami, passe ton chemin, c'est de la scolastique ! *Graecum est, non legitur* ».

Si défectueux que puisse être notre plaidoyer, nous croyons avoir défendu une bonne cause. Nous comprenons du reste que plusieurs de nos lecteurs ne partagent pas de suite notre confiance. Nous les invitons à expérimenter le procédé par eux-mêmes. Sans doute il ne fera pas disparaître de leurs classes la distinction entre élèves forts et élèves faibles, entre jeunes gens qui s'enflamment pour la philosophie et d'autres qui l'honorent d'un culte plus discret. Mais n'eût-il même d'autre résultat que de diminuer le nombre des jeunes hommes qui gardent aux doctrines scolastiques une éternelle rancune, de la façon déraisonnable dont on a commencé leur formation philosophique, il aurait déjà bien mérité de la philosophie chrétienne.

Inutile après cela de proclamer que nous nous associons — et de grand cœur — aux vœux que l'on forme pour la refloresccnce du latin dans les collèges et les petits séminaires et pour l'amour efficace dont le clergé doit entourer

1) Dans ses *Confessions* (I, 14) saint Augustin raconte comment une diversité de méthode lui fit éprouver tant d'ennui dans l'étude du grec, et tant de charme dans celle du latin. « Difficultas omnino ediscendae peregrinae linguae, quasi felle aspergebat omnes suavitates graecas... Nam et latina aliquando (infans utique) nulla noveram ; et tamen advertendo didici sine ullo metu atque cruciatu, inter etiam blandimenta nutricum, et joca arridentium et laetitias alludentium ». Comme tout cela reste vrai pour le jeune homme aussi bien que pour l'enfant ; dans les spéculations philosophiques plus encore que dans les études grammaticales et littéraires ! Et comme elle est toujours actuelle et vécue, cette conclusion du même docteur : « Hinc satis elucet *majorem habere vim ad discenda ista liberam curiositatem* (une libre curiosité qu'il faut savoir exciter et soutenir) *quam meticulosam necessitatem* ». Mais peut-être quelque partisan retors de la méthode latine, essaiera de nous persuader que les harmonies qui coulent des lèvres d'un professeur de scolastique valent bien pour l'étude du latin les précieuses ressources qu'Augustin enfant rencontrait « inter blandimenta nutricum, et joca arridentium et laetitias alludentium ».

la langue officielle de l'Église. Nous avions dit au commencement de notre étude : « Devant une difficulté à résoudre, c'est une fausse tactique que de se renvoyer mutuellement la balle et de compter sur autrui là où il faut agir par soi-même »[1]. Il nous eût été facile de gémir sur l'*état des choses* et de formuler quelques-uns de ces vœux qu'on vote d'ordinaire dans les divers congrès. Mais notre tâche à nous était d'indiquer des moyens naturels, efficaces et d'application facile dans tout séminaire[2]. Nous nous y étions engagé. Nous croyons avoir tenu notre promesse.

* * *

Au chapitre XIV de la première épître aux Corinthiens, nous avons souvent remarqué ces paroles : « Ita et vos per linguam nisi manifestum sermonem dederitis, quomodo scietur id quod dicitur ? Eritis in aera loquentes ». — Et ces autres : « Si ergo nesciero virtutem vocis ero ei cui loquor barbarus, et qui loquitur mihi barbarus ». Après les avoir goûtées dans un sens plus élevé qui leur appartient, elles nous ont chaque fois rappelé un grand devoir professionnel. Tout le monde n'y verra peut-être pas, comme nous, un excellent sujet d'examen de conscience pour un professeur. Et quelques-uns trouveront très spirituel de plaisanter un homme qui, en pareil débat, va chercher des armes jusque dans les épîtres de saint Paul. Aussi bien nous les laisserons dire. Notre travail nous fut commandé par un double amour : la foi grande que nous avons à la philosophie chrétienne renouvelée et complétée, à son avenir, à sa vitalité : *Vetera novis augere et perficere ;* et l'intérêt

1) Cf. *Revue Néo-Scolastique*, mai 1902, p. 210. « Sans doute, ajoutions-nous dès lors, il nous est permis de demander qu'on nous vienne en aide, et d'espérer que l'avenir nous réserve de meilleures conditions que le présent ; mais en attendant restons dans ce qui est, dans ce qui sera longtemps encore, l'inévitable réalité et remédions-y par nous-mêmes » *(Ibid.)*.

2) Qu'on veuille en effet remarquer qu'à l'exception de ce que nous avons dit du manuel, nos conseils portent tous sur des procédés qui peuvent être essayés et contrôlés immédiatement dans n'importe quel séminaire.

que nous inspira toujours, non seulement une élite mais la *totalité* des élèves d'une classe de philosophie.

Beaucoup de nos lecteurs étaient gagnés d'avance à nos idées. D'autres peut-être leur restent opposés et nous respecterons toujours leur réserve ou leur conviction. Mais nous ne voulons en aucune façon qu'on vienne nous prier d'attendre qu'un nouveau Thomas ait combiné la philosophie renouvelée avec les progrès de la science. Non; pour faire une réforme urgente [1]) à la réalisation de laquelle il n'y a rien à perdre et tout à gagner [2]), nous ne resterons pas dans l'attente d'un nouveau Thomas d'Aquin. L'ancien nous suffit. Nous n'avons pas besoin de redire une fois de plus notre admiration pour ce puissant génie et notre confiance dans son œuvre immortelle. L'on sait aussi maintenant combien nous désirons que la philosophie chrétienne conserve sa terminologie et ne désavoue jamais la langue qui est particulièrement « sienne ». Mais quand, d'autre part, nous constatons avec la dernière évidence qu'un changement profond de circonstances a imposé d'autres conditions à son enseignement, et qu'aux inutiles entraves qui gênent son expansion nous voulons voir substituer des procédés sages et prudents qui l'aideront à reconquérir son influence salutaire sur l'ensemble des sciences humaines, nous croyons qu'alors aussi nous nous inspirons du grand Docteur, de son exemple [3]), de sa méthode et de son esprit.

HUBERT MEUFFELS.

1) Nous avons démontré son urgence dans notre premier article (mai 1902).

2) Cf. notre précédent article : *Essai de solution*, et le complément que nous venons de lui donner aujourd'hui.

3) Cf. Notre précédent article, février 1903, p. 36 : « Libre à certains scolastiques, etc. »

XVII.

CHARLES RENOUVIER.

Charles Renouvier, dont la mort est récente, fut un des grands philosophes français du XIXe siècle. Chef de l'école néo-critique, son influence fut puissante. Elle s'exerça avec lenteur, mais avec une persévérance et une vigueur que les années, loin de diminuer, semblaient au contraire accroître.

Il prend place, à la suite de Kant, dans la lignée des philosophes qui s'attachèrent à faire disparaître les contradictions de la *Critique de la Raison pure théorique* et de la *Critique de la Raison pratique.*

La conclusion de la première « Critique » est que le phénomène sensible, seul, est objet de connaissance pour l'entendement ; le noumène et l'intelligible pur peuvent seulement être conçus par la raison.

Mais dans la « Critique de la Raison pratique », l'impératif catégorique du devoir nous fait adhérer, comme à des objets de croyance, aux noumènes de la liberté, de l'immortalité de l'âme, et de l'existence de Dieu, les « postulats de la Raison pratique ».

Pour Renouvier, la contradiction dont on a accusé le Kantisme n'est pas tant entre les deux Critiques. Elle gît déjà au sein même de la « Critique de la Raison pure théorique ». Kant a tort d'admettre que le noumène est concevable, alors qu'il vient d'établir, par l'étude *a priori* de la faculté cognitive, que le phénomène seul peut être atteint par notre connaissance. Il y a là une contradiction

inévitable. Car si notre faculté intellectuelle est structurée de telle sorte que le noumène et l'intelligible pur soient hors de nos atteintes, pourquoi supposer que nous puissions au moins en avoir le concept? Inversement, si nous avons la notion du noumène, il faut en conclure que nous le connaissons aussi.

Ainsi, pour éviter l'illogisme qui vicie la critique kantienne, il faut chasser de l'intelligence le noumène, la chose-en-soi, l'absolu, l'inconditionné, et poser que nous connaissons uniquement les choses dans leur relation avec le sujet connaissant et par les relations des catégories. Le principe fondamental du néo-criticisme est donc le *Principe de relativité*. « D'après ce principe, *la nature de l'esprit est telle que nulle connaissance ne peut être atteinte et formulée, et par conséquent nulle existence réelle conçue, autrement qu'à l'aide de ses relations, et, en elle-même, comme un système de relations* »[1].

Grâce à ce principe, Renouvier espérait chasser du criticisme les contradictions que le concept de l'absolu y avait introduites. Il s'efforça encore de faire disparaître un autre de ses illogismes grâce au volontarisme radical, qu'il avait emprunté à son ami de l'École polytechnique, J. Lequier. La « Critique de la Raison pratique » ne donne, comme objets à la croyance, que les postulats de la loi du devoir. Mais pourquoi restreindre ainsi, arbitrairement, le domaine de la croyance? Il faut que toute proposition fasse l'objet d'un acte de foi. La croyance guidée par la raison, basée sur les impulsions du cœur et sur la décision libre de la volonté est la source de la certitude.

Enfin un principe fondamental du néo-criticisme est le principe de contradiction qui nous fait bannir de l'esprit la notion d'infini, comme contradictoire *in terminis*. Toute quantité pensée est déterminée pour notre entendement et l'infini est, par essence, indéterminé.

1) Ch. Renouvier, *Les dilemmes de la metaphysique pure*, p. 11.

Tels sont les principes essentiels qui guidèrent Renouvier dans l'élaboration de sa critique de la faculté cognitive. Mais plus heureux que l'illustre fondateur du criticisme qui ne parvint pas à achever le monument qu'il avait entrepris de construire et dont la philosophie se limite, peut-on dire, au problème critique, Renouvier parvint à élaborer un système complet. Il l'écrivit même tout entier, à plusieurs reprises. Nous y trouvons les diverses branches, dont l'ensemble constitue un système philosophique : logique, psychologie, cosmologie, morale, théodicée, voire philosophie de l'histoire et philosophie de l'histoire des systèmes. Renouvier passa toute sa vie à développer son système dans toute son ampleur, à l'opposer aux systèmes historiques et contemporains, à l'envisager sous des angles divers. En cours de route, son système parti d'une critique du kantisme s'accrut d'éléments nouveaux. Renouvier avait déjà corrigé le criticisme par le phénoménisme radical de Hume, par le relativisme d'Auguste Comte et par le volontarisme de Lequier. Il s'approcha insensiblement de Descartes et de Leibniz. Sa cosmologie devint dynamiste et monadique. Tous les êtres sont des monades simples dans l'ordre quantitatif, douées de perception, d'appétition et d'activité interne. Les relations actives qui les unissent et qui, pour la science, sont des séquences invariables de l'antécédent au conséquent, n'impliquent, pour la philosophie, aucun passage de mouvement, aucun écoulement causal de l'agent dans le patient. Elles s'expliquent exclusivement par l'*Harmonie préétablie*.

Cette nouvelle monadologie s'inspire toujours du principe de relativité : la monade n'est constituée fondamentalement que d'une relation interne : la conscience de soi, qui était déjà, pour Descartes, l'essence de l'être pensant. Cette cosmologie se fonde aussi sur le principe du fini : car ce qui distingue la monadologie néo-critique de la monadologie leibnizienne, c'est qu'elle bannit le concept de l'illimité et de l'infini. Au surplus, elle s'en écarte, en ce qu'elle

condamne le prédéterminisme qui d'après Leibniz commande la série des actions monadiques et qu'elle restaure la liberté.

La théodicée de Renouvier s'inspire encore des idées fondamentales du néo-criticisme. Le principe qui doit nous guider dans notre connaissance de la nature divine est que Dieu n'est connaissable que par la notion de la personne humaine portée à la perfection. C'est là une des applications de son relativisme auquel Renouvier donnait récemment le nom de Personnalisme [1]. La cause suprême de l'ordre des activités et des fins ou de l'harmonie préétablie, n'est donc pas un absolu inconnaissable. Elle est une notion relative. Nous ne connaissons Dieu que par rapport à nous et d'après nous, dans les relations qui l'unissent à l'homme et au monde monadique. Il est fini, afin de ne point impliquer, dans son concept, de contradictions. Il est éminemment libre, puisqu'il est cause, uniquement cause, et non point une cause qui est en même temps un effet.

Tel est, dans ses principes matériels et dans les dernières applications qu'il en a faites, le néo-criticisme de Charles Renouvier. Il constitue un ensemble imposant d'une architecture massive et d'une unité rigoureuse, du moins dans l'application de quelques-uns de ses principes. Malheureusement, la pensée lente et lourde du philosophe et le style abstrus dont il se sert jettent sur son système une obscurité que l'œil perce avec peine.

Tout en faisant des réserves expresses, pour des raisons que nous n'avons point à exposer ici, au sujet de mainte théorie de son système, nous ne pouvons nous empêcher d'admirer cette synthèse,puissante dans sa simplicité intime. Et puis cette vie si longue fut belle, remplie uniquement par le labeur incessant et obstiné de la pensée.

EDGAR JANSSENS.

1) Ch. Renouvier, *Le Personnalisme*. Paris, Alcan, 1903. C'est cet ouvrage, le dernier paru de Renouvier, dont nous résumons ici quelques-unes des doctrines maîtresses.

Mélanges et Documents.

III.

La physique de la qualité.

Épris des idées cartésiennes sur la constitution du monde matériel, les physiciens modernes se sont donné pour tâche de réduire toutes les propriétés corporelles à la figure et aux modalités du mouvement local.

Pour la plupart d'entre eux les qualités proprement dites, les forces distinctes du mouvement ne sont que des entités chimériques créées de toutes pièces par les péripatéticiens à l'époque où la science était encore à l'état d'enfance. La vraie synthèse scientifique c'est celle-là même que proposait Descartes quand il écrivait : « Le monde est une machine en laquelle il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses particules ».

Cependant depuis quelques années l'enthousiasme pour cette conception simpliste de la nature paraissait faiblir. Hirn, Vignon, Hannequin avaient même relevé avec vigueur les difficultés et les contradictions qu'elle soulève. Mais nul, jusqu'ici, n'avait osé proposer comme une nécessité scientifique le retour franc et sincère aux idées maîtresses de la Physique aristotélicienne. M. Duhem, dont les travaux sont si hautement appréciés par le monde savant, vient de franchir ce pas, et dans son dernier ouvrage intitulé *L'évolution de la mécanique*, il consacre un chapitre à la restauration de la qualité entendue au sens scolastique du mot.

Cette orientation nouvelle imprimée à la science physique est un fait significatif et à la fois de trop grande importance pour que nous ne le signalions pas aux partisans du thomisme. Aussi nous sauront-ils gré de leur mettre sous les yeux les pages magistrales où le savant français expose ses vues nouvelles.

« Tenter de réduire, dit-il, à la figure et au mouvement toutes les propriétés des corps semble une entreprise chimérique, soit parce qu'une telle réduction serait obtenue au prix de complications

qui effraient l'imagination, soit même parce qu'elle serait en contradiction avec la nature des choses matérielles.

» Nous voici donc obligés de recevoir en notre Physique autre chose que les éléments purement quantitatifs dont traite le géomètre, d'admettre que la matière a des *qualités ;* au risque de nous entendre reprocher le retour aux *vertus occultes*, nous sommes contraints de regarder comme une qualité première et irréductible ce par quoi un corps est chaud, ou éclairé, ou électrisé, ou aimanté ; en un mot, renonçant aux tentatives sans cesse renouvelées depuis Descartes, il nous faut rattacher nos théories aux notions les plus essentielles de la Physique péripatéticienne. »

On le voit, le langage de M. Duhem est catégorique : l'existence de la qualité est un fait dont le physicien ne peut se désintéresser, s'il veut fournir des phénomènes physiques une explication complète, en harmonie avec l'expérience.

Après avoir donné droit de cité aux « vertus occultes », l'auteur se demande si pareille innovation n'entraîne pas la condamnation formelle des méthodes actuellement reçues en science, l'abandon des symboles numériques qui ont si puissamment facilité, en la synthétisant, l'étude du monde corporel.

« Ce retour en arrière ne va-t-il pas compromettre tout le corps de doctrine élevé par les physiciens depuis qu'ils ont secoué le joug de l'École ? Les méthodes les plus fécondes de la Science moderne ne vont-elles pas tomber en désuétude ?

Convaincus que tout, dans la nature corporelle, se réduit à la figure et au mouvement tels que les conçoivent les géomètres, que tout y est purement quantitatif, les physiciens avaient introduit partout la mesure et le nombre ; toute propriété des corps était devenue une grandeur ; toute loi, une formule algébrique ; toute théorie, un enchaînement de théorèmes...

Devrons-nous repousser le secours merveilleusement puissant que l'emploi des symboles numériques fournissait à nos déductions ? Un tel sacrifice n'est point nécessaire. L'abandon des explications mécaniques n'a nullement pour conséquence l'abandon de la Physique mathématique.

Le nombre, on le sait du reste, peut servir à représenter les divers états d'une grandeur qui est susceptible d'addition ; le passage de la grandeur au nombre qui la représente constitue la *mesure.* Mais le nombre peut aussi servir à repérer les intensités diverses d'une qualité. Cette extension de la notion de mesure, cet emploi du nombre comme symbole d'une chose qui n'est pas quantitative, eût sans doute étonné et scandalisé les péripatéticiens de l'antiquité.

Là est le progrès le plus certain, la conquête la plus durable que nous devions aux physiciens du XVIIe siècle et à leurs continuateurs ; en leur tentative pour substituer partout la quantité à la qualité, ils ont échoué ; mais leurs efforts n'ont pas été vains, car ils ont établi cette vérité, d'un prix inestimable : *Il est possible de discourir des qualités physiques dans le langage de l'algèbre.*

Un exemple nous montrera comment s'effectue ce passage de la qualité au nombre.

La sensation de la chaleur que nous éprouvons en touchant les diverses parties d'un corps nous fait percevoir une qualité de ce corps ; c'est ce que nous exprimons en disant que ce corps est chaud. Deux corps différents peuvent être également chauds ; ils possèdent avec une même intensité la qualité considérée. De deux corps, l'un peut être plus chaud que l'autre ; le premier possède la qualité considérée avec plus d'intensité que le second.

Sans creuser plus avant la nature de la qualité qu'exprime l'adjectif *chaud*, sans tenter surtout de la résoudre en éléments quantitatifs, nous pouvons fort bien concevoir qu'on fasse correspondre un nombre à chacun de ses états, à chacune de ses intensités ; que deux corps également chauds soient caractérisés par le même nombre ; que, de deux corps inégalement chauds, le plus chaud soit caractérisé par le plus grand nombre ; les nombres ainsi choisis seront des *degrés de température.*

Il ne suffit pas que l'emploi des signes de l'algèbre nous permette de traiter du chaud avec clarté et précision, même d'une manière abstraite et générale ; il faut encore que nous assurions le passage de nos propositions abstraites et générales aux vérités concrètes et particulières, que nous puissions comparer les conséquences de nos théories aux données de l'expérience ; car le contrôle des faits constitue, pour une théorie physique, l'unique critérium de la vérité.

Ce passage de l'abstrait au concret, du général au particulier serait impossible si nous savions seulement qu'à chaque intensité de chaleur d'un corps on peut faire correspondre un degré de température et que ce degré s'élève lorsque cette intensité croît. Il faut encore qu'une règle pratique nous fournisse la valeur numérique du degré de température d'un corps effectivement donné, qu'un certain *instrument*, mis en rapport d'une manière déterminée avec le corps dont nous voulons connaître le degré de température, nous marque ce degré. Les formules mathématiques où figure la lettre T, symbole de la température, ne prennent un sens physique que par le choix d'un *thermomètre.*

On ne pourra donc pas, à l'aide du thermomètre, comparer à

l'expérience toutes les conséquences de la théorie, mais seulement certaines d'entre elles.

Néanmoins, cet instrument permettra de passer des propositions abstraites et générales que formule la théorie aux jugements concrets et particuliers que fournit l'expérience ; ce passage sera possible dans des cas d'autant plus étendus que l'on aura rendu plus larges les conditions où l'emploi du thermomètre est légitime ; ce passage se fera avec d'autant plus de sûreté que le thermomètre sera plus précis. Par la définition et l'emploi d'un instrument, la théorie prend un sens physique ; elle devient vérifiable et utilisable.

Ce que nous venons de dire touchant la qualité qui consiste à *être chaud* et touchant sa représentation symbolique par un nombre, le *degré de température*, peut se répéter, *mutatis mutandis*, de toutes les qualités qui sollicitent l'attention du physicien : de l'électrisation, de l'aimantation, de la polarisation diélectrique de l'éclairement [1].

Ces principes ont été, il y a un demi-siècle déjà, esquissés par Rankine [2], en quelques pages trop peu connues ; ils mettent à nu la véritable structure de cette science étrange qu'est la Physique, *science expérimentale des qualités corporelles* et, cependant, *science qui se développe en une suite de calculs algébriques.* »

Une question de haut intérêt était aussi de savoir combien de propriétés la physique nouvelle aurait à regarder comme irréductibles les unes aux autres. A ce sujet, M. Duhem émet une opinion à laquelle souscriront volontiers la plupart des thomistes modernes.

« La physique réduira donc la théorie des phénomènes que présente la Nature inanimée à la considération d'un certain nombre de qualités ; mais ce nombre, elle cherchera à le rendre aussi petit que possible. Chaque fois qu'un effet nouveau se présentera, elle tentera de toutes manières de le ramener aux qualités définies ; c'est seulement après avoir reconnu l'impossibilité de cette réduction qu'elle se résignera à admettre dans ses théories une qualité nouvelle, à introduire dans ses équations une nouvelle espèce de variables. Ainsi, le chimiste qui découvre un corps nouveau s'efforce de le décomposer en quelques-uns des éléments déjà connus ; c'est seulement lorsqu'il a épuisé en vain tous les éléments d'analyse dont disposent les

1) Au sujet de la représentation de la qualité que signifient les mots *être éclairé* au moyen de symboles mathématiques propres à édifier une théorie de la lumière, nous renvoyons le lecteur à nos *Fragments d'un cours d'optique* (*Ann. de la Soc. scient. de Bruxelles*, tt. XVIII, XIX et XX, 1894-1896).

2) J. Macquorn Rankine, *Outlines of the Science of Energetics* (Glasgow Philosophical Society Proceedings, vol. III, n. 6, 2 mai 1855 ; Miscellaneous Scientific Papers, p. 209).

laboratoires, qu'il se décide à ajouter un nom à la liste des corps simples.

Ainsi en est-il des qualités premières que nous admettons en Physique. En les nommant *premières*, nous ne préjugeons pas qu'elles soient irréductibles par nature ; nous avouons simplement que nous ne savons pas les réduire à des qualités plus simples ; mais cette réduction, que nous ne pouvons effectuer aujourd'hui, sera peut-être demain un fait accompli... »

Enfin, dans la dernière partie de son travail, le savant français nous décrit le rôle et l'objet de la physique réconciliée avec les principes de l'aristotélisme. Que de malentendus, que d'erreurs même auraient été évités si, fidèles à ce programme, les hommes de science s'étaient toujours abstenus de toute incursion sur le domaine cosmologique !

« Les théories de la Physique mécanique se posaient en explications du monde matériel ; sous les apparences et les qualités que nous révèle l'expérience, elles prétendaient disséquer la structure interne des corps et mettre à nu la raison dernière de leurs propriétés. Il va de soi que la Physique nouvelle ne saurait avoir semblables prétentions.

La Physique mathématique nouvelle ne se pique pas de pénétrer, dans la connaissance des qualités corporelles, au-dessous de ce que nous révèle l'analyse des faits d'expérience ; bref, elle est une *Physique* ; elle n'est pas une *Philosophie de la Nature*, une *Cosmologie*, une branche de la *Métaphysique*.

Si la Physique théorique renonce à donner une explication du monde matériel, quels seront donc son rôle et son objet ? Les formules qu'elle substitue aux lois expérimentales exprimeront ces lois d'une manière extrêmement précise et détaillée ; les indications des instruments permettront, dans chaque cas particulier, de remplacer les lettres qui figurent dans une telle formule par les valeurs numériques qui conviennent aux propriétés des corps concrets étudiés ; cette substitution effectuée, l'application de la loi générale au cas particulier se fera avec une rigueur et une minutie que limite seulement le degré d'exactitude des instruments ; enfin, ces formules seront comme condensées en un petit nombre de principes très généraux, d'où on les pourra tirer par les déductions de l'analyse et les calculs de l'algèbre ; l'ordre logique dans lequel seront alors classées nos connaissances de Physique en fera un système d'un usage aisé et sûr ; il permettra au physicien de trouver rapidement, sans erreur et sans omission, toutes les lois dont dépend la solution d'un problème donné. »

D. Nys.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

VIII.

Les travaux pratiques, les laboratoires et les sociétés pendant l'année académique 1902-1903.

1. Conférence de philosophie sociale. — La conférence de philosophie sociale s'est occupée, cette année, de la méthode de la sociologie. Les travaux de Mill, Durkheim, Seignobos, Bauer, Hauser, etc. sur ce sujet ont été analysés et critiqués.

M. Bertens a étudié la partie de la *Logique* de Mill qui concerne les sciences sociales. Selon Mill, le fait social est un fait collectif dû aux circonstances extérieures agissant sur des masses d'hommes. Il est produit par un facteur externe et par un facteur interne ou psychologique. Le facteur externe comporte les forces naturelles (climat, configuration géographique, constitution géologique du sol, etc...) et les institutions sociales qui conservent une certaine fixité pendant une période donnée (organisation judiciaire, régime politique, constitution économique, etc...). Mais ce facteur externe n'agit sur l'individu ou sur les masses d'individus que par l'intermédiaire d'une connaissance ou d'un sentiment. Un climat froid ne me contraint de porter un vêtement chaud que si je *ressens* ce froid ; le code pénal ne me retient de voler, que si je *juge* les peines qu'il promulgue suffisantes pour contrebalancer le profit du vol. Au surplus, un même facteur externe agit de manière différente sur des constitutions psychologiques diverses : chez une race industrieuse et inventive, un long développement de côtes suscite la pensée de créer une marine et de commercer au loin ; chez une race indolente, la mer est tout au plus un beau spectacle que l'on contemple avec plaisir. La perspective d'une admonestation du juge suffit en Belgique pour assurer l'observation de la loi sur le vote obligatoire : chez un peuple où le respect de la loi serait moins développé, une sanction plus rigoureuse serait nécessaire. L'influence du facteur externe est donc en fonction de la constitution psychologique de la

masse sur laquelle il agit. De là la nécessité d'étudier au préalable cette constitution pour se rendre compte de l'action de la cause externe dont on veut mesurer la valeur. La sociologie a pour base la psychologie et l'éthologie.

Mais si la même cause externe produit des effets différents suivant la constitution psychologique de la masse humaine sur laquelle elle agit, il se fera aussi que le même effet pourra avoir des causes différentes, si les différences de constitution psychologique entre les collectivités que l'on considère, annulent exactement les différences entre les causes. Le même effet peut donc provenir de plusieurs causes et la même cause peut produire plusieurs effets différents. Mill appelle cela le principe de la pluralité des causes.

Les méthodes de concordance, de différence, des variations concomitantes employées dans les sciences naturelles pour découvrir les causes des phénomènes supposent la fixité du lien causal ou le principe de l'unicité des causes. Elles ne sont donc pas applicables en sociologie.

La méthode inductive étant bannie des sciences sociales, il faut bien se rabattre sur la méthode déductive. Ici encore des restrictions s'imposent. La déduction abstraite ne peut rendre aucun service, parce qu'elle suppose aussi le principe de l'unicité des causes. Par la déduction abstraite, on conclut de l'observation de tel fait à l'existence de tel antécédent et de tel conséquent indépendamment de la constatation de cette existence, parce qu'une induction antérieure a établi la constance du lien entre ce fait d'une part, cet antécédent et ce conséquent de l'autre. L'impossibilité de l'induction en science sociale s'oppose à l'emploi de cette forme de la déduction.

Il faut donc se résigner à n'employer que la déduction concrète. Celle-ci suppose qu'on a au préalable constaté des successions et des coexistences d'« états sociaux ». Travaillant sur ces constatations, la déduction concrète recherchera comment — vu la constitution psychologique et éthologique du peuple ou de la collectivité sur laquelle on opère — l'état antécédent a pu produire le conséquent ; de quelle façon, de deux faits coexistants, l'un a pu influencer l'autre. La conséention ainsi observée et légitimée par la déduction ne possède aucune universalité ; elle n'a de valeur que pour la collectivité chez laquelle on l'a observée.

Après le travail de M. Bertens sur la logique des sciences morales chez Mill, M. Van de Rijst commence l'analyse de l'ouvrage de M. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique.*

La société, d'après le professeur de Bordeaux, est un être à part ; il y a un règne social comme il y a un règne minéral, végétal,

animal. On appelle fait social : toute manière d'être ou d'agir, fixée ou non, susceptible d'exercer sur les individus une contrainte extérieure. Un fait social a comme caractéristique d'être extérieur aux individus et d'exercer sur eux une coercition.

Conséquences pour la méthode et les études sociologiques : leur indépendance de toute philosophie; leur objectivité; leur autonomie. M. Durkheim postule simplement le principe de causalité : une même cause produit toujours le même effet. Il demande qu'on lui concède en sociologie — comme on le fait pour les autres sciences — la fixité du lien causal.

Ces caractères généraux de la méthode vont se clarifier par l'exposé de celle-ci.

Méthode sociologique : pour étudier les faits, il faut les observer, les expliquer, donner les preuves des explications.

1° *Observation.* — Il faut donc étudier les faits sociaux par le dehors, c'est-à-dire comme des choses, chasser de l'esprit tout ce qui ne vient pas de la pure observation scientifique, et, puisque les faits sociaux sont l'unique *datum* du sociologue, rejeter de la sociologie, comme autrefois de la psychologie, toute méthode subjective et introspective. M. Durkheim libelle lui-même les règles de l'observation :

1) Écarter systématiquement toute prénotion ; 2) constituer ensuite toute notion sociologique par observation exacte et complète ; 3) objectiver autant que possible les faits étudiés, en les séparant nettement de leurs attaches individuelles.

2° *Explication.* — La sociologie doit donner l'explication des faits sociaux. L'utilité ne suffit pas pour cela. Des fins et des moyens s'imposent à l'homme ; cependant les vraies causes des faits sociaux, ce sont les causes efficientes ; l'utilité du fait social ne le cause pas. Donc pas de finalisme en sociologie. Pas de psychologisme non plus ; cela découle de la notion du fait social : celui-ci est une forme qui s'impose à nous du dehors. La cause du fait social ne peut donc être un état de conscience individuel, et la psychologie ne peut être à la base de la sociologie.

3° *Administration de la preuve.* — Durkheim récuse le principe de la pluralité des causes de Mill et lui substitue celui de l'unicité : à un même effet correspond toujours une même cause. Cela lui permet de soutenir que les méthodes expérimentales sont applicables en sociologie. Toutefois il pense que les concordances et les différences seront de peu d'utilité à cause de la complexité des faits sociaux. La méthode des variations concomitantes seule peut mener à la découverte des causes. Si deux phénomènes oscillent constam-

ment et toujours dans le même sens et cela, malgré l'immutabilité ou la variation irrégulière de tous les autres phénomènes qui les encadrent, on peut être assuré qu'il y a entre eux une relation causale. Comment expliquer autrement ce parallélisme constant ?

Ou bien l'un est cause de l'autre, ou bien tous deux admettent une origine commune sans qu'il y ait entre eux aucune filiation. C'est à la psychologie de nous dire laquelle de ces deux hypothèses doit être reçue en chaque cas particulier.

Ces remarques faites, une mention du livre de M. Hauser, *L'enseignement des sciences sociales ; état actuel de cet enseignement dans les divers pays du monde* vient à propos. M. l'abbé Desmet analyse cet ouvrage. La méthode que M. Hauser expose sous forme de conclusions dans son livre est une méthode d'enseignement, non de recherches. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Toutefois M. Hauser critique en passant les idées de M. Durkheim.

Il n'admet pas entre la psychologie et la sociologie une distinction aussi nette que celle préconisée par les réalistes. Le fait social est selon lui « une représentation qui existe à la fois, à un moment donné, dans un grand nombre d'esprits ».

Le livre de M. Seignobos sur *La méthode historique appliquée aux sciences sociales* fut analysé par le R. P. Méheust. M. Seignobos limite fort le domaine des sciences sociales et y fait entrer seulement les études sur la société qui se sont organisées les dernières au XIXe siècle : les études de démographie et d'économie. Ainsi donc, dans leur acception la plus étroite et la plus actuelle, les faits sociaux se réduisent à des faits démographiques et économiques. Toutefois ne serait pas fait social, une statistique exclusivement physiologique où seraient dénombrés les corps, sexes, âges, maladies,... il faut la mettre en rapport avec une nationalité, une religion, une classe, en un mot avec des phénomènes internes pour qu'elle acquière une signification sociale. De même, dans les faits économiques, il n'y a pas seulement un caractère matériel, celui des objets matériels condition de ces faits, mais principalement un caractère subjectif, fourni par les idées des hommes relatives à ces objets. Faisons bien remarquer, pour éviter une question qui pourrait se poser, que d'après M. Seignobos, les faits sociaux sont des faits communs à tout un groupe, ordinairement au moins.

Comment procéder dans l'étude de ces faits pour en donner une description et en déterminer l'évolution ? Tout d'abord un travail de préparation s'impose par rapport aux documents où sont consignés les faits, première application de la méthode historique.

Vient ensuite l'étude de l'évolution des faits. On déterminera

d'abord l'évolution d'une espèce de phénomènes, puis l'évolution d'une société dans son ensemble, c'est-à-dire qu'après avoir isolé les évolutions pour les constater, on les rapprochera pour les comprendre. Mais quel résultat espérer de la comparaison purement statistique des évolutions propres à une société ? Aucun ; impossible de distinguer par cette comparaison si le lien entre deux évolutions est direct ou indirect. L'explication des évolutions d'une société par des changements psychologiques (méthode psychologique) ne conduit qu'à des résultats probables. Pour arriver à une démonstration scientifique, il faudrait opérer sur l'ensemble des sociétés, en comparant les évolutions de plusieurs ensembles. Cette comparaison fait appel à la méthode historique : elle nécessite la combinaison de la méthode des sciences sociales et de la méthode historique.

La méthode historico-sociale est donc bien celle qui nous permettra de constituer la science des sociétés humaines et de leurs transformations.

Après le livre de M. Seignobos, nous ne faisons que mentionner l'ouvrage de Barth dont l'étude fut confiée à M. Rutten. Barth ramène la sociologie à la philosophie de l'histoire.

L'ouvrage de M. Deslandres : *La crise de la science politique et le problème de la méthode* fut analysé par M. Richard ; une très minime partie seulement concerne la méthode sociologique en elle-même.

Une analyse bien intéressante nous fut encore réservée. L'ouvrage de M. Bauer, *Les classes sociales* avait été remis à M. Hostie. Voici l'exposé qu'il nous en fit. Pour nous attacher aux pas de M. Bauer, nous décomposerons la société en différents groupes comprenant chacun tous les individus qui — sauf de légers écarts dont il est permis par l'abstraction de ne pas tenir compte — ont reçu la même éducation, se sont développés dans des milieux semblables, mènent le même genre de vie, contractent les mêmes habitudes, prennent des façons analogues de sentir et de penser et se comportent de même dans des circonstances semblables. Ces groupes sont les classes professionnelles. La classe, telle est donc l'unité sociologique, comme l'espèce est l'unité chimique, végétale, et nous pouvons définir les faits sociaux « les phénomènes sensibles qui résultent de l'activité des classes, activité déterminée et par la nature propre à chacune d'elles et par les rapports que ces classes ont entre elles et avec les éléments extrinsèques ».

Bauer reconnaît possible l'emploi des méthodes expérimentales. Mill, nous l'avons vu, niait cette possibilité au nom du principe de la pluralité des causes : un même effet peut résulter de plusieurs

causes, plusieurs effets d'une même cause. Bauer réfute clairement Mill sur ce sujet en montrant « que tout effet est le résultat de la collaboration de deux causes, l'une active et l'autre passive et que le même effet, sauf le cas où les variations de l'agent et du patient s'annuleraient entre elles, doit provenir des mêmes causes. Quand Mill affirme que le même effet peut provenir de plusieurs causes, il commet une erreur ou parle un langage impropre ; ou bien l'expression « même effet » désigne une résultante d'effets spécifiquement distincts, dont chacun a sa cause propre et alors la pluralité des causes a pour raison la pluralité des effets ; ou bien elle a son sens strict, et alors la pluralité des causes efficientes trouve sa raison dans la diversité des causes patientes. Toutefois des causes patientes semblables peuvent être affectées d'une manière semblable par des causes efficientes variées d'apparence; dans ce cas ces causes efficientes sont diverses en tant que concrètes, mais elles ont une propriété commune qui a produit la similitude des effets... Mais une société est en réalité une juxtaposition de causes patientes diverses et nombreuses : un même agent, suivant son point d'application, produira sur elle des effets multiples et variés. Pour pratiquer avec succès l'observation sociologique, il n'y a qu'à la décomposer en ses éléments et à étudier en chacun la modification produite par le même agent » (1). En dernier lieu donc, la division de la société en classes assure, en sociologie, le triomphe aux méthodes expérimentales. Ces méthodes ne seront pas employées d'une façon exclusive. A côté d'elles, il y a la déduction psychologique à laquelle M. Bauer assigne un rôle important.

L'analyse de l'ouvrage de M. Bauer mit fin à nos travaux.

J. Méheust.

2. Société philosophique. — L'année académique 1902-1903 fut pour la Société philosophique des étudiants une année des plus fructueuses, tant par le nombre des conférences qui eurent lieu et par la part qu'y prirent obligeamment des personnalités étrangères, que par la variété des domaines abordés. Parmi les vingt travaux présentés, ceux qui traitèrent directement de sujets philosophiques ne semblent pas dominer. Ils se trouvent au nombre de cinq. Ce sont les conférences de M. l'abbé Belpaire sur la *Relativité du mouvement*, de M. l'abbé Van Halst sur la *Suggestion dans l'Hypnotisme*, de M. l'abbé Richard sur la *Souffrance des animaux*,

(1) Cf. Compte rendu de l'ouvrage de Bauer par M. Defourny, *Rev. Néo-Scol.*, novembre 1902.

de M. l'abbé Deckers sur la *Logique de l'hypothèse*, et enfin du R. P. Méheust sur la *Psychologie de l'attention*. Si les autres conférences se partagèrent les différents domaines des sciences et des arts, il convient de remarquer que le programme de l'Institut supérieur de Philosophie est un programme scientifique non moins que philosophique, qu'il y eu lieu d'ailleurs de donner place à certaines diversions dans le programme d'une société d'études libres, et qu'enfin la plupart des conférences, à peu d'exceptions près, traitèrent leurs sujets philosophiquement. Trois conférences — auditions, — nous entretinrent de musique. Ce furent celles de M. l'abbé Desmet sur la *Production par la musique du plaisir esthétique*, de M. l'avocat Martens sur l'*Histoire de la Sonate* et enfin de M. l'abbé Vanderheust sur la *Musique classique allemande*. La littérature fut représentée aussi par trois travaux : de M. le baron José de Coppin sur la *Philosophie d'Octave Pirmez*, de M. l'abbé Sentroul sur *Lafontaine fabuliste*, de M. Arnold Goffin sur *Saint François d'Assise*. Ces deux derniers ont eu les honneurs de l'impression. MM. les abbés Winckelmans et Lemaire ont abordé l'architecture, en nous entretenant respectivement de *l'art Grec* et du *Type d'une église d'après les Gothiques*. On peut rattacher à ce groupe la conférence de M. l'avocat Pierre Gérard, intitulée *Rome*. Les auditeurs eurent aussi l'occasion d'étendre leurs connaissances en fait d'arts décoratifs, à la suite de M. Destrée, Conservateur du Musée du Cinquantenaire de Bruxelles, qui leur parla des *Tapisseries de Bruxelles*, et à la suite de M. l'abbé Pottiez qui prit pour sujet *La glorification du travail dans les églises du moyen âge*. On doit ranger sous les études physico-chimiques, la causerie de M. le Dr Henrard, attaché à l'Institut radiographique de Bruxelles, sur les *Progrès de l'outillage des Rayons X*, et celle de M. l'abbé Delvoie sur l'*Objectif liquide du Dr Grün*. La zoologie fut abordée dans la question spéciale des *Parasites de l'homme* par M. le Dr Lebrun, et l'ethnographie par le R. P. Sebire, des Pères du Saint-Esprit, qui nous entretint du *Fétichisme*. Partout où le besoin s'en faisait sentir, des projections lumineuses ajoutèrent à l'utilité et au charme des conférences. Un grand nombre donnèrent lieu à des discussions qui ne furent pas le moindre des fruits qu'elles ont produits.

Cette projection en raccourci des travaux de l'année écoulée est, croyons-nous, suggestive et bien propre à donner une idée de la largeur d'esprit de la Société philosophique et du souci qui l'anime d'ouvrir les intelligences et de les former par l'intérêt que présente la riche variété de son programme.

3. Cercle d'études sociales [1], sous la présidence de M. le professeur Deploige. — Seize conférences ont été données durant l'année 1902-1903. Dans son rapport, qui paraîtra dans l'Annuaire de l'Université pour 1904, le Secrétaire les analyse en quelques mots. Citons : *L'étape* de Bourget, par M. Edgar Janssens ; *Le libéralisme d'après M. Faguet*, par M. Sentroul ; *La philosophie sociale de Taine*, par M. Nève ; *La psychologie de l'ouvrier*, par M. Liebaert ; *L'anarchisme*, par M. Van der Smissen ; *L'essor économique des États-Unis*, par M. l'abbé Pottiez ; *De la participation des ouvriers aux bénéfices*, par M. Joseph Taymans ; *L'assurance obligatoire contre les accidents en Allemagne*, par M. Florent Van Cauwenbergh ; *L'exploitation des mines du Limbourg par l'État*, par M. Rutten ; *La question scolaire*, par M. César Bruynseels ; *La réorganisation corporative de la société*, par M. de Coppin ; *Les idées sociales de M. de Mun*, par M. Paul Gendebien ; *Les origines de l'Indépendance belge*, par M. Pierre de Lichtervelde ; *La philosophie sociale de Lamennais*, par M. Eugène de Grünne ; *La philosophie de Windthorst*, par M. l'abbé Plissart.

4. Séminaire d'histoire de philosophie médiévale. — Toute l'année a été consacrée à l'impression des premiers *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines, édités par M. le professeur De Wulf et par M. l'abbé Pelzer. L'ouvrage paraîtra dans les premiers mois de l'année 1904.

IX.

Programme des Cours pendant l'année académique 1903-1904.

Ie ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Mercier, Prof. ord. et **M. De Wulf**, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Logique*, lundi de 8 1/2 h. à 10 h., mardi et jeudi de 16 h. à 17 1/2 h., vendredi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

1) Sur le but et l'organisation de ce Cercle, voir *Revue Néo-Scolastique*, t. VIII, p. 420.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, lundi, mercredi et jeudi de 8 h. à 9 1/2 h., mardi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le second semestre. — *L'Histoire de la philosophie du moyen âge* (cours de deux années), première partie: *Depuis les origines jusqu'au XIIIe siècle*, mercredi à 8 h., pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, vendredi à 12 h., samedi à 11 1/2 h., pendant le second semestre. — *La Physique*, lundi à 12 h., mercredi à 16 h., jeudi et samedi à 8 h., pendant le premier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie*, mardi et samedi à 10 h., mercredi à 12 h., pendant le premier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Trigonométrie, la Géométrie analytique et le Calcul différentiel*, mardi à 8 h., mercredi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; mardi de 8 h. à 10 h., pendant le second semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Biologie générale. Notions de botanique et de zoologie*, mercredi à 9 1/2 h., samedi à 8 1/2 h., pendant le second semestre. *Exercices pratiques*, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

Seconde section.

M. Defourny, chargé de cours. *L'Économie politique*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le premier semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

IIe ANNÉE. — LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Cosmologie*, lundi à 10 h., jeudi et vendredi à 8 h., pendant le premier semestre ; lundi de 9 1/2 h. à 11 h., jeudi et vendredi à 8 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le second semestre.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres et **A. Thiéry**, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, mardi à 8 h. et mercredi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; mardi à 11 1/2 h. et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psycho-physiologie*, vendredi à 12 h., samedi à 11 1/2 h., pendant le second semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., vendredi de 10 h. à 11 1/2 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie du moyen âge* (cours de deux années), première partie : *Depuis les origines jusqu'au XIIIe siècle*, mercredi à 8 h., pendant le premier semestre. — *Histoire de la philosophie ancienne*, mercredi à 11 1/2 h., vendredi à 9 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, mardi à 9 h. et mercredi à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h., samedi à 11 1/2 h., pendant le premier semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

F. Kaisin, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi et mercredi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

Seconde section.

M. Defourny, chargé de cours. *Histoire des théories sociales : Saint-Simon et Auguste Comte*, lundi et jeudi, à 11 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

IIIe ANNÉE. — DOCTORAT.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres et **A. Thiéry**, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, mardi à 8 h. et mercredi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; mardi à 11 1/2 h. et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, vendredi à 12 h., samedi à 11 1/2 h., pendant le second semestre.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et le Droit social*, mardi, jeudi et vendredi de 11 1/2 h. à 13 h., mercredi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Théodicée*, samedi à 9 1/2 h., pendant le premier semestre ; vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie ancienne*, mercredi à 11 1/2 h. et vendredi à 9 h., pendant le second semestre.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi et jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; mardi de 9 h. à 10 1/2 h., jeudi de 10 1/2 h. à 12 h., pendant le second semestre.

Conférences.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne. — La Philosophie de l'histoire.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *La littérature française contemporaine.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

Cours pratiques.

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de **M. A. Thiéry**, le vendredi à 15 h.

Laboratoire de chimie, sous la direction de **M. D. Nys**, le vendredi à 15 h.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **MM. S. Deploige** et **M. Defourny**, le mercredi à 18 h.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. M. De Wulf**, le jeudi à 18 h.

Comptes-rendus.

Paul Lemaire, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins.* — Dom Robert Desgabets. Son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits. — Paris, Félix Alcan, éditeur, 1902.

La vie de dom Robert Desgabets est restée inconnue jusque dans les derniers temps. Amédée Hennequin et V. Cousin ne mentionnent ses travaux que pour mettre davantage en relief la célèbre figure du cardinal de Retz. Et pourtant elle mérite d'être étudiée à plus d'un titre. D'abord dom R. D. est un de ces érudits infatigables du xvii[e] siècle, sortis de l'ordre des Bénédictins ; on peut dire de lui qu'il ne déroba pas une heure de son existence, soit à ses devoirs d'état, soit à sa vocation de penseur. Et puis à la lumière des documents nouveaux publiés par M. Lemaire, il apparaît comme ayant contribué, plus que tout autre peut-être avant Malebranche, à répandre en France la philosophie cartésienne.

Le *Discours sur la Méthode* avait partagé en deux camps le monde savant ; d'un côté, l'Ecole déjà démodée et vieillie, de l'autre, les nombreux partisans de Descartes. On peut dire que l'ordre de saint Benoît prit place parmi ces derniers. La vie de dom R. D. est un tableau vivant des joutes philosophiques qui se livraient alors dans la société et dans les monastères. L'activité et la hardiesse de son esprit lui valurent une grande réputation ; il fit même école au sein de son ordre, malgré que ses doctrines fussent fort dangereuses en matière théologique.

Dès le début de sa carrière philosophique, dom R. D. se trouve aux avant-postes pour défendre la doctrine cartésienne. Les PP. Jésuites reprochaient à l'enseignement de Descartes d'être incompatible avec le mystère de l'Eucharistie. Dom R. D. entreprit contre eux, contre le P. Rapin surtout, une lutte intense, à laquelle l'esprit de parti ne resta pas toujours étranger. Avec son maître, Descartes, il rejette les théories de substance et d'accident, et explique la marche de l'univers par les lois du mouvement et de l'étendue. Descartes

s'était trouvé embarrassé d'accorder les doctrines révélées sur l'Eucharistie avec son opinion sur l'étendue constitutrice de la matière et inséparable des accidents corporels. Une indiscrétion de Clerselier, ami de dom R.D., mit au jour un certain nombre de lettres, expression des inquiétudes du maître. Les controverses subtiles, engagées sur ce terrain, compromirent sérieusement l'opinion cartésienne. Dom R. D. se posa en champion ardent du Cartésianisme; dans cette vive polémique, il se signala par une opposition haineuse contre Aristote et la philosophie péripatéticienne, par un enthousiasme presque fanatique pour la physique cartésienne. Son zèle inconsidéré lui suscita de pénibles humiliations : dénoncé par les Jésuites, poursuivi au nom du roi par l'archevêque de Paris, il fut forcé de désavouer publiquement ses doctrines. Dans tous ses écrits, dom R. D. fait preuve d'une présomption excessive, d'une franchise trop rude, d'une trop grande hardiesse à soulever les problèmes les plus difficiles.

Dom R. D. n'est pas qu'un admirateur de Descartes, il a une personnalité philosophique originale. D'après lui, il existe une union complète et une correspondance continue entre les pensées de l'âme et les mouvements du corps. Si la pensée est dépendante d'un mouvement, toute pensée ne peut provenir que des sens. C'est ainsi qu'il aboutit au sensualisme de Locke. Il avoue d'ailleurs que les idées universelles ne sont que des représentations impuissantes à faire distinguer par l'esprit les notes individuelles. La connaissance du monde extérieur, il ne veut point la baser sur le sophisme cartésien qui a recours à la véracité de Dieu. L'âme, dit-il, sent le corps, et par celui-ci entre directement en relation avec ce qui l'environne. L'union de l'âme avec le corps n'est pas une union substantielle ; elle consiste seulement dans une suite d'actions et de réactions réciproques de l'âme et de la matière étendue. Il ne revendique pas non plus l'immortalité de l'âme humaine, au nom de sa spiritualité, mais en vertu de l'indéfectibilité des substances.

Sa *métaphysique* est aussi peu profonde que subtile. En voici le fondement : « Il n'y a aucune idée qui n'ait un objet correspondant hors de l'entendement, compréhensif de toute la réalité représentée par l'idée ». Dans sa théorie de la possibilité et de l'existence, il professe que la possibilité exprime quelque réalité concevable, que Dieu seul puisse produire. Point donc de purement possible, point de matière première, point de substances et d'accidents : rien que de la matière étendue. Et comme celle-ci n'est mise en mouvement que par Dieu, il n'y a point de causes formelles : c'est l'occasionalisme de Malebranche. Logicien à outrance, de ce faux point de

départ, il veut prouver l'existence de Dieu. Dieu, dit-il, est clairement et distinctement compris dans les choses que nous pensons : donc il existe. Dieu est la seule cause possible des mouvements de nos sens intérieurs et extérieurs : il est donc la seule cause efficiente de nos idées. Et la vérité n'est pas autre chose que l'effet de l'opération divine en nous.

Ces points fondamentaux du système, et avant tout l'indéfectibilité des substances furent vivement discutés au château de Commercy, entre le cardinal de Retz et dom Robert Desgabets. Le cardinal fit voir au bénédictin qu'il renouvelait les erreurs de J. Huss, condamnées au Concile de Constance. Dom R. D. recourut, pour échapper à une condamnation, à de vaines subtilités ; il eut beau se faire illusion, il était engagé sur la même voie que Spinoza, et, sans la foi, il serait tombé dans le panthéisme. Ce qui nous fait comprendre cette parole de Leibniz : « Le spinozisme n'est qu'un cartésianisme exagéré ».

Malgré tout, les doctrines de dom R. D. eurent un grand retentissement. Ce sont surtout ses nouveautés en matière théologique qui le mirent en vue. On le tenait généralement en estime ; ses adversaires mêmes le respectaient. Son amour pour le cartésianisme le mit en relations avec les personnalités les plus marquantes de son époque, avec Bossuet, alors évêque de Condom, avec Malebranche, avec les solitaires de Port-Royal. Dans les maisons de sa Congrégation, il jouit d'une considération universelle. Bien des années après sa mort (1578), on parlait encore de lui avec vénération et on réclamait pour chaque abbaye une copie de ses œuvres. Dom R. D. eut des disciples éminents : Régis, qui l'appelle « un des plus grands physiciens du siècle », le suivit dans ses tendances empiriques, si bien qu'entre le bénédictin et lui, il y a une véritable filiation qu'il n'est pas malaisé de retrouver. Au sein de son Ordre, dom R. D. travailla avec tant de succès qu'il put dire : « Il n'y a aucun corps de réguliers en France où la philosophie de M. Descartes ait plus de vigueur que dans le nôtre ». Quelques religieux même le suivirent sur le terrain glissant où il s'était compromis. Dom Ildephonse Catelinot se distingua entre tous par son ardeur infatigable à rechercher et à classer les écrits du philosophe cartésien. Le temps lui fit défaut pour en publier une édition complète.

Il était donné à M. Lemaire de le tirer de l'oubli. Son mérite est d'autant plus réel qu'il procède avec ordre et clarté, et qu'il discerne avec perspicacité la cause des erreurs de la philosophie de dom R. D. et en général de la philosophie cartésienne. Son ouvrage est une page absolument inédite ajoutée à l'histoire de la philosophie.

Gaston Faelens.

Gustav Schmoller, professeur à l'Université de Berlin. *Politique sociale et Economie politique.* (Questions fondamentales). Traduction revue par l'auteur ; 450 pages. — Paris, V. Giard et E. Brière, 1902.

M. Schmoller vient de réunir en un volume une série d'articles qu'il a publiés depuis 1874, et qui sont un résumé fidèle de ses idées économiques. Comme le titre de l'ouvrage l'indique, l'auteur aborde deux questions : une question d'ordre pratique : l'attitude à prendre parmi les programmes de réforme sociale qui divisent aujourd'hui les publicistes et les hommes d'Etat ; une question d'ordre théorique : la notion que l'on doit se faire de l'économie politique, et la méthode que l'on y doit suivre.

Le programme de réforme sociale de M. Schmoller est nettement défini : le savant économiste rejette le libéralisme et le socialisme, pour se tenir dans une attitude intermédiaire que l'on a désignée sous le nom de « socialisme de la chaire ». Pour justifier cette attitude, il reprend l'idée du *Consensus* social qu'avaient déjà maniée plusieurs juristes et économistes allemands. Tout phénomène social est partie intégrante d'un tout harmonieux qui est le milieu social : idées, sentiments, langage, religion, mœurs, droit, traditions, tous ces éléments s'influent mutuellement pour constituer dans leur ensemble la psychologie du peuple à chaque étape de son évolution historique. Les phénomènes économiques n'échappent pas à cette loi de l'ordre social : chaque fait économique ne reste pas à l'état pur, mais, dès les premiers stades de la civilisation, est informé par les autres éléments sociaux qui se résument dans la coutume et le droit : la coutume modère les instincts économiques de l'homme primitif et les retient dans les limites que leur assignent les mœurs du peuple ; le droit se détache peu à peu de la coutume et fixe en des règles plus uniformes, plus rigides, l'activité économique des individus. De la sorte, l'organisation économique de chaque peuple est dominée par deux séries de causes : les causes naturelles, techniques, à savoir l'activité purement économique, les causes morales, dérivant de la vie psychologique du peuple et incarnées dans la coutume et le droit.

De là, M. Schmoller conclut à l'inanité de la théorie libérale qui, pour déduire un système d'organisation idéale, ne tient compte que des instincts purement économiques : l'intérêt personnel, et néglige le côté psychologique et moral des institutions sociales. De là, aussi, l'utopie évidente de la théorie socialiste qui prétend renverser l'organisation de la société, ne songeant pas que les éléments moraux — la coutume et le droit — sont des éléments stables qu'on ne peut

remplacer du jour au lendemain, sans détruire la société dans ses éléments essentiels. Comme on le voit, en réfutant ces deux systèmes économiques, l'auteur n'examine pas *ex professo* les théories en elles-mêmes, mais les considère plutôt dans leur applicabilité au milieu social tel que, de fait, il existe.

M. Schmoller est ainsi amené à définir son programme de réforme sociale, et par conséquent à délimiter l'intervention de l'Etat. L'Etat, dit-il, ne peut entreprendre directement une nouvelle répartition des biens; ce serait aller à l'encontre des droits de la propriété, et bouleverser les fondements de l'organisation sociale actuelle. L'Etat doit se borner à agir indirectement, ce qu'il peut faire par une série progressive de réformes concernant l'éducation nationale, la vie de famille, le régime de la propriété, les syndicats ouvriers, la répartition des impôts, etc. Et encore, lorsqu'il édicte des lois, doit-il veiller à ce que ces réformes soient en conformité avec les mœurs du milieu social ; sinon, ces lois ne seront pas exécutées. Cette théorie sur l'intervention de l'Etat se distingue nettement de l'intervention gouvernementale prônée par les libéraux et les socialistes, et même est, en partie, conforme à la théorie de l'Encyclique *Rerum Novarum*. Quant à la réforme des mœurs que M. Schmoller revendique énergiquement pour faire disparaître « l'injustice économique », il ne reconnaît pas l'influence de l'Eglise, mais il croit que le développement de l'instruction, et la loi de la civilisation qui est d'épurer de plus en plus les instincts de l'humanité y pourvoiront suffisamment.

Après cette première partie relative aux questions de politique sociale, vient la partie, plus spéculative, qui donne la notion de l'Économie politique, et la méthode à y suivre. La définition que M. Schmoller propose de la science économique se base encore sur la notion de l'interdépendance des phénomènes sociaux. Puisque, dit-il, l'organisation économique d'un pays ne se constitue pas uniquement des éléments purement techniques, mais aussi des éléments moraux de la psychologie de la nation, la science de l'économie politique ne pourra se limiter à « étudier la nature de la richesse et les lois de sa production et de sa répartition » (définition de J. St. Mill). Elle devra étudier les phénomènes économiques dans leurs relations avec la coutume et le droit, pour déduire les lois qui régissent ces influences réciproques : c'est le point de vue statique. Elle devra ensuite étudier l'organisation économique des différentes nations pour en déterminer les points de contact et les divergences; et enfin étudier les différents états économiques dans leur succession pour déduire les lois de leur évolution historique : ceci constitue le point

de vue dynamique. Telle est, selon le savant économiste, la notion scientifique de l'économie politique : conception parfaitement légitime, si l'on entend faire de la science économique une partie de la sociologie qui, considérant la société comme un fait naturel, recherche les lois de son organisation et de son développement ; conception fausse, si l'on prétend remplacer par cette nouvelle orientation des études, l'économie politique des anciens qui, à côté de l'étude expérimentale des faits, examinait, à la lumière des principes de la morale, comment les hommes doivent agir pour se conformer à l'ordre de la justice.

La méthode de l'économie politique se détermine d'après son objet : elle ne consiste pas à recourir à des causes théologiques ou métaphysiques, mais elle doit s'astreindre à observer soigneusement les phénomènes économiques, les définir et les classer sous des notions exactes, les expliquer enfin par leurs causes propres, et ainsi aboutir à la connaissance des lois qui les régissent. Les moyens d'observation sont multiples : M. Schmoller admet l'utilité de la statistique, mais tient que son rôle reste limité : elle ne peut, en effet, observer que les quantités mesurables, la qualité des phénomènes lui échappe ; son action est d'ailleurs superficielle : l'observation statistique ne pénètre pas jusqu'aux causes morales, qui sont les causes intimes des phénomènes sociaux. Aussi, M. Schmoller préfère la méthode historique; celle-ci, en effet, a un champ d'action plus vaste, puisque les documents historiques, judicieusement critiqués, nous permettent de retracer la vie économique des siècles passés; son action est plus pénétrante : elle nous permet, dit-il, de mesurer l'influence des causes morales — la coutume et le droit — sur l'activité économique des nations.

Les deux méthodes précédentes ne sont que l'application de la méthode inductive ; est-ce à dire que M. Schmoller méconnaisse les droits du procédé déductif ? Nullement. A ceux qui lui ont fait ce grief, l'auteur répond : les vérités fondamentales de l'économie qui sont les prémisses de nos raisonnements nous sont données par l'observation, c'est-à-dire par la méthode inductive ; cela acquis, arrive la méthode déductive qui applique ces principes fondamentaux aux cas particuliers. Dès lors, si les premières vérités de l'ordre économique nous étaient connues, la méthode inductive aurait accompli sa tâche et l'économiste pourrait se contenter du procédé déductif ; mais si, comme le soutient l'auteur, la science économique n'est encore arrivée qu'à peu de vérités incontestables, il faudra bien se résigner à faire provisoirement un ample usage de la méthode inductive, et attendre le perfectionnement de la science pour em-

ployer l'autre procédé. Cette conception de la valeur respective des méthodes encore une fois serait vraie, si l'on faisait de l'économie politique une science expérimentale, et s'il était démontré qu'il est abusif de s'appuyer sur les instincts fondamentaux de l'humanité pour en déduire, comme de premiers principes, des conclusions concernant la marche des événements. Mais, en tout cas, cette conception serait fausse, si l'on prétendait faire prévaloir le procédé inductif dans une économie politique qui, se basant sur les principes rationnels de la morale, a pour but de tracer les règles auxquelles doit se conformer l'activité des individus et des Etats.

.Quel sera le résultat de la méthode inductive, et en particulier de la méthode historique ? Ce sera, dit M. Schmoller, de conclure à la variation lente, mais continuelle des formes fondamentales de la société : propriété, famille, division des classes, et ainsi de détruire l'ancienne théorie du droit naturel qui avait cru prouver l'immutabilité de ces formes. Hâtons-nous cependant d'ajouter que les variations historiques ne détruisent nullement l'ancienne théorie du droit naturel, puisque les instincts fondamentaux de l'humanité restent les mêmes, au milieu des vicissitudes historiques ; l'étude de ces variations nous permettra seulement de ranger parmi les institutions de droit positif, certaines formes sociales que des esprits trop déductifs avaient gratuitement revendiquées comme institutions de droit naturel.

Telles sont les idées fondamentales du bel ouvrage de M. Schmoller. Le lecteur aura compris ce que l'auteur doit à Roscher, Knies, Hildebrand, Auguste Comte, Spencer, mais aura saisi aussi la profonde originalité qui imprègne toute son œuvre économique. Ce livre, sans doute, ne donnera pas aux réformateurs de la société une solution immédiate aux problèmes troublants de l'heure actuelle, mais offrira aux théoriciens un fonds d'aperçus nouveaux qui pourra servir puissamment à la constitution de la sociologie économique.

Joseph Lottin.

Achille V. A., *Traité théorique et pratique de Pédagogie chrétienne* ; 1re Partie *(suite)*. — Namur, Wesmael-Charlier, 1905.

M. Achille V. A. n'est pas un inconnu aux lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique*. Dans notre numéro de mai dernier, nous avons eu l'occasion d'exposer le but éminemment pratique poursuivi par le professeur de l'Ecole normale de Carlsbourg. Il s'agit de poser, comme bases de la formation pédagogique des maîtres et professeurs, de fortes notions de psychologie. Rien de plus logique que cette idée : si la tâche du professeur est de développer les facultés

de l'enfant, n'est-il pas rationnel qu'il étudie, au préalable, ces mêmes facultés ?

Nous aimons à constater que le présent fascicule est, en tout point, digne du précédent. Qu'on en juge par ce rapide sommaire des chapitres : Les facultés morales. — L'éducation morale proprement dite. — L'éducation religieuse, esthétique, nationale. Les dernières pages du fascicule sont consacrées à la vocation de l'instituteur, aux qualités qu'il doit posséder, aux difficultés et aux devoirs de sa noble mission. Nous recommandons tout spécialement aux maîtres la lecture de ce dernier chapitre ; ils y trouveront quelques idées pratiques qui peuvent les aider, pensons-nous, dans l'accomplissement de leur belle mais difficile tâche.

Au point de vue philosophique, nous avons des réserves à faire quant au chapitre sur « les facultés morales ». La dénomination est impropre. Les facultés sont sensibles ou spirituelles. De plus, la division des facultés morales, telle qu'elle est donnée par l'auteur, prête à confusion, et c'est là un défaut qu'il importe spécialement d'éviter lorsqu'on s'adresse à de jeunes esprits. M. Achille semble admettre que la sensibilité affective, la volonté, le libre arbitre sont des facultés distinctes, alors que la sensibilité affective et la liberté ne sont que des façons d'être de la volonté.

Nous avons beaucoup goûté le chapitre sur « l'esthétique à l'École primaire ». La question de l'éducation morale et religieuse ne saurait être mieux exposée, pensons-nous. L'éducation nationale, si souvent et si malheureusement oubliée, se trouve traitée avec une grande largeur de vue et nous souhaiterions voir faire, dans tous nos établissements d'enseignement, une application très sérieuse des excellents moyens proposés par l'auteur pour assurer cette éducation.

J. Ceulemans.

TABLE DES MATIÈRES POUR L'ANNÉE 1903.

Mélanges et Documents.

Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie.

Bulletins bibliographiques.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Engelkemper (Dr Wilhelm). — Die Religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift. (*Beiträge z. G. d. Philos. d. Mittelalters*, hrsg. v. Dr Cl. Bäumker u. Dr G. Fr. von Hertling, IV, 4, 05). Münster, Aschendorff, 1905.

Baur (Dr Ludwig). — Dominicus Gundissalinus : de divisione Philosophiae (*Beiträge z. G. d. Philos. d. Mittelalters*, hrsg. v. Dr Cl. Bäumker u. Dr G. Fr. von Hertling, IV, 2-3, 05). Münster, Aschendorff, 1903.

Weber (Louis). — Vers le positivisme absolu par l'Idéalisme. Paris, Félix Alcan, 1903.

Gley (E.). — Études de Psychologie physiologique et pathologique. Paris, Félix Alcan, 1903.

Binet (Alfred). — L'année psychologique (9e année). Paris, Schleicher frères, 1903.

Pellegrini (Dr P.) et Scandone (Dr F.). — Pro Roccasecca. Patria di S. Tommaso d'Aquino (con documenti). Napoli, Michele d'Auria, 1903.

Worms (René). — Précis de Philosophie d'après les leçons de philosophie de M. E. Rabier. 2e édition revue. Paris, Hachette, 1903.

Tavernier (Eugène). — La Morale et l'esprit laïque. Paris, P. Lethielleux, 1903.

Grabmann (Dr Martin). — Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie. Regensburg, G. Z. Manz, 1903.

Gomez Izquierdo (Alberto). — Historia de la Filosofia del siglo xix, precedida de un prologo de Mgr D. Mercier. Zaragoza, Ceulio Gasca, 1903.

Fermi (Stefano). — Lorenzo Magalotti, scienziato e letterato (1637-1712). Studio biografico-bibliografico-critico con ritratto. Piacenza, Bertola, 1903.

Proceedings of the Aristotelian Society. New series, vol. III ; containing the Papers read before the society during the twenty-fourth session, 1902-1903. London, Williams and Norgate, 1903.

Moore (G. E.). — Principia ethica. Cambridge, at the University Press, 1903.

Stein (Dr Ludwig). — Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, B. Mohr, 1904.

Trumballe (James Hammond). — Natick Dictionary. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. J. W. Powell, Director. Bulletin n° 25. Washington, Government Printing Office, 1903.

Adickes (Erich). — Vier Schriften des Herrn Professor Kappes, auf ihre Herkunft untersucht. Berlin, Mayer und Müller, 1903.

Bainvel (J. V.). — Naturel et surnaturel. Élévation, déchéance. Etat présent de l'humanité. Paris, Gabriel Beauchesne, 1903.

Cagnac (Moïse).— Bossuet : Lettres de direction. Paris, Poussielgue, 1904.

Turmel (Joseph). — Histoire de la Théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente. Paris, Gabriel Beauchesne, 1904.

Krebs (Engelbert). Studien über Meister Dietrich genannt von Freiburg. Dissertation. Freiburg i. Br., Charitas-Druckerei, 1903.

Hauser (Henri). — L'enseignement des sciences sociales. État actuel de cet enseignement dans les divers pays du monde. Paris, A. Chevalier-Marescq, 1903.

Mano (C.). — Les Études du Clergé d'après M. Hogan (extrait des *Annales de Philosophie chrétienne*). Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1903.

INTRODUCTION

A LA

Philosophie Néo-Scolastique

PAR

M. DE WULF

Un volume in-8° de 350 pages environ. — **Prix : 5 francs.**

Préface.

PREMIÈRE PARTIE.

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

Chapitre premier : *Les notions par à peu près.* — § 1. Le sens vague et mauvais du mot. — § 2. Mise au point. Confusion à éviter. — § 3. La scolastique ou la fille des écoles. — § 4. Les méthodes scolastiques. — § 5. Définition de la scolastique par ses méthodes. — § 6. Philosophie scolastique et philosophie du moyen âge. — § 7. Philosophie scolastique et théologie scolastique. — § 8. Philosophie scolastique et philosophie ancienne. — § 9. Philosophie scolastique et sciences médiévales. — § 10. Philosophie scolastique et problème des universaux.

Chapitre deuxième : *Éléments d'une définition doctrinale.* — § 11. Conditions d'une définition doctrinale. — § 12. La métaphysique. — § 13. La théodicée. — § 14. Physique générale. — § 15. Physique terrestre et céleste. — § 16. Psychologie. — § 17. Logique et morale. — § 18. Conclusion.

Chapitre troisième : *La décadence de la scolastique.* — § 19. Causes générales de la décadence scolastique à la fin du moyen âge.

DEUXIÈME PARTIE.

LA PHILOSOPHIE NÉO-SCOLASTIQUE.

Chapitre premier : *Notions extrinsèques à la doctrine.* — § 20. Le mot et la chose. — § 21. L'appareil pédagogique. — § 22. Néo-scolastique et histoire de la philosophie. — § 23. Néo-scolastique et dogmatique religieuse. — § 24. Néo-scolastique et sciences modernes.

Chapitre deuxième : *La doctrine néo-scolastique.* — § 25. Innovations doctrinales de la néo-scolastique. — § 26. Métaphysique. — § 27. Théodicée. — § 28. La philosophie de la nature. — § 29. Psychologie générale. — § 30. Critériologie. — § 31. Esthétique. — § 32. Autres branches psychologiques. — § 33. Logique, morale et droit social.

CONCLUSION.

E. Crahay. — *La Politique de S. Thomas d'Aquin.* 1896. 3,00

M. Defourny. — *La sociologie positiviste. Auguste Comte.* 1902. 6,00

S. Deploige. — *Le Referendum en Suisse.* 1902. 3,50

L'émancipation des femmes. 1902. 1,00

M. De Wulf. *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liége.* (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique). 1895. 5,00

Étude sur Henri de Gand. 1895. 2,50

Études historiques sur l'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin. 1896. 1,00

Les lois organiques de l'histoire de la psychologie (Separatabdr. aus Archiv f. Gesch. d. Phil.). 1897. 1,00

Le traité des formes de Gilles de Lessines (texte inédit et étude). 1901. 10,00

Histoire de la philosophie médiévale, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne (2[me] édition sous presse). 7,50

Introduction à la philosophie néo-scolastique. 1904. 5,00

J. Halleux. — *L'évolutionnisme en morale.* 1901. 3,50

D. Mercier. — *Rapport sur les études supérieures de philosophie.* 2[e] édit. 1898. 0,60

La pensée et la loi de la conservation de l'énergie. 2[e] édition. 1900. 0,60

Les origines de la psychologie contemporaine. 1898. 5,00

Logique. 3[e] éd. 1902. 5,00

Ontologie. 3[e] éd. 1902. 10,00

Psychologie. 6[e] édit., t. I, 1903; t. II (sous presse). 10,00

Critériologie générale ou traité général de la certitude. 4[e] éd. 1900. 6,00

L. Noël. — *La conscience du libre arbitre.* Louvain et Paris (Lethielleux). 1899. 3,50

D. Nys. — *La notion de temps.* 1898. 2,50

La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique. 1901. 3,00

La définition de la masse. 1901. 1,00

Cosmologie ou Étude philosophique du monde inorganique. 1903. 10,00

A. Thiéry. — *Optische geometrische Täuschungen.* Leipzig (Engelmann), 1895. Trois fascicules. PRIX DU TOUT 3,00

Le Tonal de la Parole. 1901. 1,00

Thomae Aquinatis Commentaria in tres libros Aristotelis de Anima. 1901. 5,00

Cours de Philosophie.

Vol. I. *Logique*, 3[e] édit., 1902, par **D. Mercier.** 5,00
Vol. II. *Ontologie*, 3[e] - 1902, - - 10,00
Vol. III. *Psychologie*, 6[e] - t. I, 1903; t. II (sous presse) par **D. Mercier.** 10,00
Vol. IV. *Critériologie générale ou traité général de la certitude*, 4[e] édit., 1900, par **D. Mercier.** 6,00
Vol. VI. *Histoire de la philosophie médiévale, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne* (2[me] édition sous presse), par **M. De Wulf.** 7,50
Vol. VII. *Cosmologie ou philosophie naturelle*, 1903, par **D. Nys.** 10,00

Les Philosophes du moyen âge.

Vol. I. *Le traité des formes de Gilles de Lessines* (texte inédit et étude) par **M. De Wulf.** 1901. 10,00
Vol. II. (sous presse). *Les quatre premiers Quodlibet de Godefroid de Fontaines* (texte inédit), par **M. De Wulf** et **A. Pelzer.**

Elégamment reliés, toile anglaise, titres dorés, les volumes du Cours de Philosophie coûtent 1 fr. de plus par vol. (sans réduction aucune sur le prix de la reliure).

Les abonnés à la Revue Néo-Scolastique *ont droit à une réduction de 25 %* (*port en sus*).

Adresser les commandes à M. l'administrateur de la Revue Néo-Scolastique, 1, rue des Flamands. Louvain (Belgique).